
UNIVERSITY OF TORONTO
3 1761 00397939 0

JEAN-JACQUES ROUSSEAU

ET SA PHILOSOPHIE

OUVRAGES DE M. H. HÖFFDING

TRADUITS EN FRANÇAIS

BIBLIOTHÈQUE DE PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE

Histoire de la philosophie moderne. Traduit par P. Bordier, avec corrections et notes nouvelles de l'auteur. Préface de M. V. Delbos, de l'Institut, professeur à la Sorbonne. 2 vol. in-8° . . . . 20 fr.

On vend séparément :

Tome I. — *La philosophie de la Renaissance. — La Science nouvelle. — Les Grands systèmes. — La Philosophie anglaise de l'expérience. — La Philosophie française du XVIIIe siècle et Jean-Jacques Rousseau*. Préface de M. V. Delbos, 2e édit. 1 vol. in-8° . . . . 10 fr.

Tome II. — *La Philosophie des lumières en Allemagne et Lessing. — Emmanuel Kant et la philosophie critique. — La Philosophie du Romantisme. — Le Positivisme. — La Philosophie en Allemagne*. 2e édit. 1 vol. in-8° . . . . 10 fr.

Philosophes contemporains. *Wundt, Ardigo, Bradley, Taine, Renan, Fouillée, Renouvier, Boutroux, Maxwell, Mach, Hertz, Oswald, Avenarius, Guyau, Nietzsche, Eucken, James.* Traduit par A. Tremesaygues. 2e édit. 1 vol. in-8° . . . . 3 fr. 75

Esquisse d'une psychologie fondée sur l'expérience. Traduit par Léon Poitevin. Préface de M. Pierre Janet, professeur au Collège de France. 4e édit. 1 vol. in-8° . . . . 7 fr. 50

Philosophie de la religion. Traduit par J. Schlegel. 1 vol. in-8° . . . . 7 fr. 50

La pensée humaine. *Ses formes et ses problèmes.* Traduit par J. de Coussange. Avant-propos de M. E. Boutroux, de l'Institut. 1 volume in-8° . . . . 7 fr. 50

Morale. *Essai sur les principes théoriques et leur application aux circonstances particulières de la vie.* Traduit par Léon Poitevin, 2e édit. 1 vol. in-8° . . . . 10 fr.

JEAN-JACQUES

ROUSSEAU

ET SA PHILOSOPHIE

PAR

HARALD HÖFFDING
Professeur à l'Université de Copenhague.
Correspondant de l'Institut.

TRADUIT D'APRÈS LA SECONDE ÉDITION DANOISE
AVEC UN AVANT-PROPOS
PAR JACQUES DE COUSSANGE

PARIS
LIBRAIRIE FÉLIX ALCAN
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

1912

AVANT-PROPOS

DU TRADUCTEUR

L'ouvrage de M. Höffding que nous présentons au public français a été écrit et publié en 1896. Mais, depuis, l'auteur s'est tenu continuellement au courant des travaux sur Jean-Jacques qui ont été faits en Suisse, en France ou dans d'autres pays. Il a suivi avec une attention particulière les *Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau* sans lesquelles il ne peut y avoir aujourd'hui d'étude sérieuse sur le sujet[1]. Dans la seconde édition de *Jean-Jacques Rousseau et sa philosophie*, qui vient de paraître à Copenhague et sur laquelle a été faite notre traduction, rien n'a donc été négligé des découvertes opérées par les dernières recherches.

Nous croyons que ce livre peut avoir pour les Français le plus vif intérêt malgré tous les volumes consacrés à Rousseau récemment et encore

1. Il faut mentionner aussi le livre curieux du regretté Gaspard Vallette, *Jean-Jacques Rousseau Genevois*, qui a montré mieux qu'on ne l'avait fait avant lui tout ce qu'il a de « genevois » en Rousseau.

aujourd'hui, à propos de son centenaire, ouvrages parmi lesquels ceux de M. Faguet sont au premier rang[1]. M. Höffding est doué d'un talent singulier pour écrire l'histoire des idées, pour les dégager, remonter jusqu'à leur source obscure, les suivre dans leurs vicissitudes, les découvrir sous les travestissements qu'elles ont pris et sous les transformations qu'elles ont subies. Mais sans parler de cette intelligence sympathique qui nous plaît dans son ouvrage, nous éprouvons une extrême curiosité à voir un étranger juger, avec une froideur relative, un homme dont les opinions ont mis le feu à notre société, que nous envisageons toujours avec un certain parti pris, soit que nous l'attaquions, soit que nous le défendions. De plus, l'étranger, si versé qu'il puisse être dans la connaissance de notre langue et de notre littérature, et M. Höffding l'est extrêmement, sera moins sensible que nous à la rhétorique d'une époque, rhétorique qui nous frappe aujourd'hui chez Rousseau dans l'exposition de ses théories ; il cherchera plus sérieusement et plus patiemment que nous ne le ferions peut-être ce qu'elles conservent, sous cette forme transitoire, de vrai et de durable.

Entre les choses qu'il relève, il y en a deux qui

[1] Voir aussi l'excellent livre de M. Joseph Fabre, *Jean-Jacques Rousseau* (F. Alcan, édit.).

sont particulièrement curieuses pour notre temps. L'une est ce qui constitue l'élément essentiel de « la religion subjective ». Quoique Rousseau ait cru, comme ses contemporains, que la religion était surtout une morale et qu'il ait pensé, comme ceux qui l'avaient précédé, qu'elle devait nous donner une explication de l'univers, en un mot quoiqu'il ait adopté sur bien des points les manières de voir générales, il a proclamé la valeur de l'*expérience religieuse*. Le mot est moderne, mais l'idée se trouve bien chez Rousseau. Il a affirmé qu'il fallait croire à Dieu parce qu'on le sentait et parce qu'on avait besoin de lui. Il a décrit, en paroles splendides, ce débordement de l'âme qui cherche un objet en dehors de tout ce qui est sensible. Telle est pour lui la preuve fondamentale de l'existence de Dieu. Toute sa dogmatique est contenue dans les rapports de l'homme avec Dieu. Il opère ici la révolution qu'il a accomplie dans tous les domaines ; il met le sentiment à la place de la raison.

Ce qui nous paraît également intéressant et ce dont nous ne pouvons apprécier toute la valeur que maintenant, c'est la description de l'état dans lequel il s'est parfois trouvé, de l'état où nous sentons vraiment vivre notre moi profond dégagé de toutes les enveloppes adventices qui le recouvrent. La volonté n'agit plus, la mémoire n'apporte rien, c'est un état négatif, passif à la superficie, qui n'est

cependant pas un assoupissement. M. Bergson en a montré l'importance et il faut, d'après lui, s'y mettre afin de se trouver soi-même. Cela semble chez lui si nouveau qu'à peine comprenons-nous bien ce qu'il entend par là[1]. Or Jean-Jacques a connu ces heures où tout fait silence pour que les mouvements de notre *moi fondamental* deviennent perceptibles ; il nous en donne l'intelligence en énumérant toutes les circonstances qui accompagnent cet état. Tels sont ces moments qu'il passe sur le lac de Bienne quand l'eau est calme et que seul, étendu de tout son long dans son bateau, il se plonge dans « des rêveries sans objet déterminé » ou bien qu'assis au bord de l'eau, chassant de son âme toute agitation, il « sent avec plaisir son existence, sans prendre la peine de penser », sans concours actif de son âme. « Le temps n'est rien pour lui », « le présent dure toujours, il ne marque pas sa durée ». « Dans cette situation, dit-il, on ne jouit de rien d'extérieur à soi, de rien sinon de soi-même et de sa propre existence », sans intervention de la volonté. C'est alors que se font jour les décisions de notre être vraiment libre ; c'est alors aussi que se font entendre les suggestions du génie.

1. Voir l'analyse qu'a donnée M. Le Roy dans son bel exposé de la philosophie de M. Bergson, *Revue des deux Mondes* du 15 février 1912, page 808.

Tandis que, remontant à la source intarissable qu'est, selon M. Höffding, la pensée de Jean-Jacques, nous découvrons toujours de nouvelles richesses, si, au contraire, nous suivons le mouvement qu'elle a déterminé, nous n'embrassons qu'avec peine ses multiples conséquences qui, par leurs contre-coups, n'ont pas encore achevé de se faire sentir. M. Höffding marque, avec sa netteté coutumière, en quels points il a agi sur Kant, de même que, contredisant Taine tout en le confirmant, il détermine la part que l'on doit attribuer à son influence dans la Révolution.

La valeur de l'intériorité, de la mystique, la prédominance du sentiment, la souveraineté des inspirations du génie, voilà ce qu'il a mis en honneur et ce qui devait enfanter le romantisme. M. Georg Brandes, professant à l'Université de Copenhague, en 1871, un cours retentissant sur la littérature européenne au XIXe siècle, a fait remonter à Jean-Jacques les grands courants dont il retraçait l'histoire. Il a montré « les émigrés », Chateaubriand et Mme de Staël à leur tête, elle surtout, l'âme pleine de ces idées qui devaient agir ou avaient agi déjà sur Herder, Fichte, Jacobi, Goethe, Jean-Paul, Tieck et Byron ; quelques-uns de ceux-là sont même entièrement issus de lui. Aujourd'hui encore nous avons vu en Tolstoï un nouveau Rousseau qui proclamait très haut l'admiration qu'il lui inspirait.

Dans un ordre de choses tout à fait spécial, mais qui a beaucoup intéressé l'auteur de l'*Emile*, lorsqu'on veut introduire parmi nous les « jardins d'enfants », ne seraient-ce point les théories de Rousseau qui nous reviendraient d'Allemagne à travers Frœbel, Pestalozzi et Basedow ?

Ce sont là des influences générales de Rousseau qui ont été souvent constatées. Pour ce qui est des compatriotes de M. Höffding, de ces Scandinaves dont la vie intellectuelle nous est si peu connue, il serait facile de montrer aussi chez eux la longue lignée de ses idées. Il est peu d'auteurs qu'ils aient plus aimés et il est peu d'endroit où il ait été aussi religieusement écouté.

Le romantisme, dans lequel nous avons montré l'apport capital de Rousseau, a eu, dans le Nord une splendide floraison. L'imagination scandinave, la plus puissante des imaginations germaniques, a bouillonné et débordé. Elle a repris ses anciennes fables, les dieux de sa mythologie, les héros de ses Sagas. Elle s'est nourrie de Shakespeare qui, *retrouvé* au XVIIIe siècle, aurait, si l'on en croit M. Höffding et M. Heinrich von Stein qu'il cite, préparé à comprendre Rousseau et qui était devenu pour ces peuples auxquels tant d'affinités le rattachent un poète national. Enfin elle s'est emparée de la nature d'aspect tragique qui l'environnait.

Un groupe d'écrivains danois de la fin du XVIIIe siècle et du commencement du XIXe, les Sneedorff, les Tyge Rothe, les Rahbek et plusieurs autres, disciples fervents de Rousseau, à qui le paysage danois doux et riant ne semblait pas assez pittoresque, découvrirent la nature norvégienne pour laquelle ils professèrent un vif enthousiasme. Jens Baggesen, esprit séduisant, grand poète, manifeste à chaque page son culte pour Rousseau ; il a la même sentimentalité et montre la même impudeur dans les révélations qu'il fait sur sa propre personne. On dit que, parcourant le lac de Genève, il fut si ému en approchant des lieux décrits dans *La Nouvelle Héloïse* qu'il s'évanouit. L'influence de Rousseau est moins directement saisissable dans Œhlenschläger, la perle du romantisme danois qui, en réalité, est une combinaison du romantisme allemand et de la pensée de Jean-Jacques.

En Norvège, l'engouement pour le citoyen de Genève était tel, vers 1800, qu'une Norvégienne raconte, dans ses Mémoires, avoir entendu une de ses amies adresser ces mots à une jeune femme qui paraissait contrariée : « Qu'as-tu? A-t-on dit du mal de Jean-Jacques? » Son action sur la vie politique fut souveraine au moment où les Norvégiens se donnèrent la Constitution qui les a régis depuis 1814, quand ils se sont détachés du Danemark, et

qui subsiste encore aujourd'hui après leur séparation d'avec la Suède. Un savant juriste, Ernest Sars, l'appelait récemment « le père de la Constitution. » L'écrivain qui peu après chantait le réveil de la Norvège et qui, en le chantant, le provoquait, Wergeland, en était profondément inspiré. Il a imité l'*Émile* dans son *Henricopoedi* ; mais il se rapprochait surtout de lui en ce qu'il était le poète de l'inspiration, du génie prime-sautier. Comme Rousseau, il aimait sincèrement l'existence et, au milieu de bien des peines et des soucis, il éprouvait ce bonheur de vivre auquel celui-ci, en dépit de ses malheurs et sa manie de persécution, a souvent donné expression.

Wergeland a été, pourrait-on dire, un premier exemplaire de Björnson qui aimait à se réclamer de lui. Cette parenté apparaît surtout dans l'œuvre poétique et patriotique de l'auteur d'*Au delà des forces ;* nous y trouvons le même enthousiasme, le même optimisme, le même désir d'exciter les volontés par une éloquence brûlante, enfin de dégager des masses une âme commune. C'est l'esprit de Rousseau qui revit en Björnson et dans la Norvège moderne pour autant qu'elle a été façonnée par lui et par Wergeland. Un symptôme indéniable du profond sillage que sa pensée a tracé, c'est le fait que le livre, d'ailleurs excellent, que M. Gerhard Gran vient d'écrire sur lui y a trouvé

autant de lecteurs qu'en aurait en France un ouvrage sur le même sujet.

A l'époque où vivait Wergeland, il y avait en Suède un historien et poète, Geijer, qui exerça une immense influence sur les générations contemporaines et sur les suivantes. Ici également nous découvrons la filiation de Rousseau qu'il avait beaucoup lu dans sa jeunesse. Il traita et résolut dans le même sens les problèmes qui l'avaient occupé ou des problèmes connexes, celui de la civilisation ou celui du rôle de l'imagination qui était, à ses yeux, la faculté la plus féconde, celle à laquelle on devait donner la prééminence. Il voyait Dieu dans l'histoire comme Rousseau dans la nature et lorsqu'aujourd'hui les étudiants d'Upsal et de Lund chantent ses poésies mises en musique, un peu de l'âme de Rousseau flotte au milieu d'eux. L'esprit de Jean-Jacques a été, pourrait-on dire, dilué dans l'atmosphère de la Suède pendant les cent dernières années. On la distingue partout quand on étudie l'histoire du XIXe siècle. Nous savons que dans la famille d'Ellen Key, l'illustre suédoise, il était l'objet d'un tel culte que son grand-père et son père furent tous deux appelés Émile. Pour ce qui est d'Ellen Key, on se trompe, je l'ai déjà dit et je tiens à le répéter, en voulant faire d'elle une fille spirituelle de Jean-Jacques[1].

1. Voir mon article, *La Revue*, 1er mai 1911, et la traduction de son livre *l'Individualisme*.

C'est un autre, c'est l'étrange et misérable Strindberg qui lui ressemble, surtout par sa personne. Son existence nomade, les soupçons qui le hantent et qui le brouillent successivement avec tous ses amis, les perpétuelles confessions qu'il donne dans ses ouvrages, quelques-unes de ses idées sur la femme, les aspirations pures et nobles qui l'animent au milieu de l'abjection même, les images de bonheur impossible à réaliser qui le poursuivent, le rapprochent singulièrement du pauvre Jean-Jacques.

Si riches que soient les idées de Rousseau, elles étaient souvent bien étroites par certains côtés ou, du moins, il les a rarement envisagées dans toute leur étendue ; maintes fois l'avenir devait paraître lui donner tort. Il reste toujours et avant tout le citoyen de Genève. Ses théories politiques n'étaient, selon lui, applicables qu'à de petits États qui, à son avis, présentaient seuls des conditions de durée pour eux-mêmes et de bonheur pour leurs citoyens. Or le XIXe siècle allait voir les grandes nations s'accroître et les petites ne vivre que d'une vie précaire à l'ombre des grandes. Le réveil du patriotisme, que M. Höffding attribue en partie à son influence, a justement contribué à créer une telle situation.

Ses théories sociales n'allaient pas jusqu'à

admettre qu'il fallût instruire le peuple et cette nécessité constitue précisément un des plus graves problèmes qui sollicitent notre époque ; à dire vrai, il ne s'agit plus de savoir s'il recevra une éducation, mais quelle éducation il recevra. C'est que ceux qui lancent les idées ne pressentent pas tout ce qu'elles renferment. Leur contenu n'apparaît dans sa plénitude que lorsqu'elles ont été vécues par les hommes ; il faut qu'elles soient adaptées à leur existence, à leurs conditions pour qu'on arrive à leur entière intelligence.

JACQUES DE COUSSANGE.

J.-J. ROUSSEAU ET SA PHILOSOPHIE

I

L'ÉVEIL

Par une chaude journée d'été de l'année 1749, Jean-Jacques Rousseau se rendait à pied de Paris à Vincennes pour aller voir Diderot qui était alors en prison. Tandis qu'il marchait, lisant *le Mercure,* il y trouva le sujet d'un prix proposé par l'Académie de Dijon ; il s'agissait de savoir si le rétablissement des sciences et des arts avait contribué à épurer ou à corrompre les mœurs. Ce fut pour son esprit un éclair qui éveilla beaucoup de pensées endormies. Son cœur battit et ses larmes coulèrent. Il découvrit un monde nouveau et il devint un nouvel homme, affirma-t-il. S'étendant sous un arbre, il écrivit sur-le-champ une partie du discours qu'il envoya plus tard à l'Académie. Mais, a-t-il dit lui-même depuis, « tout ce que j'ai pu retenir de cette foule de grandes vérités, qui, dans un quart d'heure, m'illuminèrent sous cet arbre, a été bien faiblement épars dans les trois principaux de mes écrits... lesquels trois ouvrages sont inséparables, et forment ensemble un même tout » (2e lettre à Malesherbes).

Nous avons ici Rousseau dans quelques-uns de ses traits essentiels : son enthousiasme, ses larmes, le torrent de pensées qui ne devient pas toujours un vrai trésor parce qu'il ne peut maintenir ni développer chacune des idées qui le frappe. Nous l'avons aussi à l'heure où il se trouve face à face avec son problème. Ce qui, sous l'arbre, se présenta à lui avec une soudaine clarté, ce fut l'opposition entre l'état de civilisation, de société, et la nature de l'homme avec ses facultés et ses besoins.

L'Académie de Dijon avait, évidemment sans le très bien savoir, touché à un grand problème qui précisément, au milieu du XVIIIe siècle, devait s'offrir à celui qui voyait plus loin que la superficie des choses.

L'art et la littérature de la Renaissance, la fondation des sciences de la nature, les idées hardies de la nouvelle philosophie avaient éveillé de grandes espérances ; l'homme allait acquérir la connaissance de l'Univers et réaliser d'immenses progrès. Le mouvement parti de là n'était plus limité à des cercles étroits. Des écrivains, parmi lesquels se trouvaient en première ligne Bayle et Voltaire, avaient travaillé a répandre les opinions et les résultats auxquels on était arrivé. *L'Encyclopédie*, qui était alors en préparation, devait couronner l'œuvre des lumières[1] et permettre à tous de s'initier aux sciences de la nature, à la philosophie et à la critique historique. Ce mouvement déterminait une rupture avec les anciennes conceptions de la vie et avec les anciennes

1. On a appelé, en Allemagne et dans les pays du Nord, « époque des lumières » ce que nous nommerions « siècle des philosophes », (Note du traducteur).

règles de conduite qui ne supposaient pas un aussi vaste horizon, ne connaissaient pas autant de possibilités, mais qui, en revanche, s'appuyant sur l'instinct, la tradition et l'autorité, étaient vécues, dans leur cadre étroit, avec d'autant plus de sécurité. Cette rupture était-elle vraiment un bien pour l'humanité? Pouvait-on continuer à suivre avec confiance la voie dans laquelle on s'était engagé? Ceux qui admiraient aveuglément la nouvelle culture ne s'apercevaient-ils pas, qu'en poursuivant cette voie et en rompant avec le passé, ils sacrifiaient des valeurs essentielles?

Rousseau a dit plus tard que, dès sa première jeunesse, il avait remarqué, quoique plutôt confusément que très clairement, l'opposition qu'il y avait entre la nature humaine et l'état actuel de la civilisation; le concours de l'Académie de Dijon n'avait fait que lui déciller les yeux. Il trouvait que ce qui était méconnu, comprimé dans la culture moderne et dans la vie complexe, inquiète, dépendante, tournée au dehors, qu'elle entraîne avec elle, c'était l'intériorité, l'immédiateté, la spontanéité — le sentiment immédiat qui, par le canal des grandes expériences de la vie ouvert à tous, peut entrer en relations avec ce qu'il y a de plus élevé —, le bonheur intérieur qui existe même pour les humbles; c'était enfin la façon confiante de prendre la vie. Quand il mettait ainsi en opposition la nature et la culture, il comprenait, par la nature, la spontanéité, la simplicité, la liberté et la bonté. Il accusait la culture de rendre la vie réfléchie, complexe, forcée et mauvaise.

Dans le discours qui lui valut en 1750 le prix de l'A-

cadémie de Dijon, il soutint que nos « âmes se sont corrompues à mesure que nos sciences et nos arts se sont avancés à la perfection ». « Le luxe, la dissolution et l'esclavage ont été de tout temps le châtiment des efforts orgueilleux que nous avons faits pour sortir de l'heureuse ignorance où la sagesse éternelle nous avait placés. » La foi et le patriotisme disparaissent avec les nouvelles mœurs qu'introduit la culture intellectuelle et esthétique. « Il est maintenant de mode d'être esprit fort. Beaucoup de ceux qui aujourd'hui se parent de ce nom, eussent été des fanatiques au temps de la Ligue. On se vante à présent de sa tolérance. Socrate n'eût certainement pas, de nos jours, vidé la coupe de poison, mais il aurait vidé une coupe plus amère : la moquerie cent fois pire que la mort! »

Le discours est faible de raisonnement et plein de rhétorique dans la forme; mais il fit une grande impression grâce à la chaleur et à l'enthousiasme avec lesquels il avait été écrit. Du coup son auteur devint célèbre. Il parut qu'une nouvelle force avait surgi dans la littérature; elle semblait être dirigée contre les esprits forts ou, ainsi qu'on commençait à les appeler, contre les Encyclopédistes. Rousseau appartenait à leur cercle, collaborait à l'*Encyclopédie*, était ami de Diderot et de d'Holbach. Diderot, inspiré par son goût pour le paradoxe, avait pourtant encouragé Rousseau à répondre à l'Académie de Dijon dans le sens où il le fit; on a même affirmé que c'était lui qui avait donné à Rousseau l'idée de la réponse. Mais, lorsque le discours parut, on y vit avant tout une attaque contre la critique et la culture. Voltaire fut dès lors mal disposé pour Rousseau qu'il

croyait voir prendre le parti de l'obscurantisme et détruire ce pour quoi il avait combattu.

A cette époque, Voltaire nourrissait la pensée d'appeler tous les hommes qui pensaient d'une façon indépendante au combat contre la tyrannie de l'Eglise que, dans ses lettres, il appelait l'*infâme*, et dès ce moment Rousseau fut à ses yeux un déserteur, un faux frère. Il y avait pourtant dans le paradoxe de Rousseau un ferment qui, en se développant, devait le mettre en opposition avec les soutiens de l'ancien ordre des choses non moins qu'avec les Encyclopédistes. Car la vieille discipline de l'Église et de l'État n'accordaient pas non plus à la « Nature », telle que Rousseau entendait ce mot, ce qu'elle réclamait. En parlant ainsi de la Nature, Rousseau faisait appel à une puissance qui était au-dessus des partis, qu'ils fussent libéraux ou conservateurs. Dans ses œuvres postérieures, dans ses œuvres principales, il s'affirma en ce sens et, s'étant mis ainsi en dehors de l'ancien comme du nouveau, il passa ses dernières années dans la solitude et dans les épreuves.

Quoi qu'il en fût, la protestation de Rousseau regardait toute culture, toute littérature et tout art. Il y avait là un paradoxe de rhéteur qui le mettait en contradiction avec lui-même, étant donné surtout qu'il faisait métier d'auteur. On peut expliquer le parti qu'il prit par la qualité de la culture en face de laquelle il se trouvait et par sa propre personnalité comme par ses habitudes de penser.

La culture de ce temps se survivait. Les grands génies qui avaient imprimé leur caractère aux XVIe et

XVIIᵉ siècles n'avaient pas de successeurs qui les égalassent. C'étaient des épigones, des forces de seconde main qui travaillaient. Dans une lettre écrite à Moultou, le 28 mai 1751, l'année qui suivit l'affaire de Dijon, Rousseau caractérisait ainsi la littérature du temps que son ami voulait étudier avec lui : « Vous voulez parler littérature et j'y consens volontiers. Nous tâcherons d'évaluer toutes les merveilles de ce siècle si vanté pour ses lumières et si justement décrié pour son mauvais goût ; si fertile en beaux esprits et si dépourvu de génies : nous jetterons quelques fleurs sur les monuments de ces hommes si grands et si négligés qui ont posé les fondements inébranlables du temple des muses et du grand édifice philosophique sur lequel on élève aujourd'hui de si jolis châteaux de cartes ». Déjà, dans son *Discours*, il avait parlé avec admiration des hommes qui n'ont pas besoin de maîtres parce que la nature les a destinés à faire des disciples, les Bacon, les Descartes et les Newton, « ces précepteurs du genre humain ». Et plus tard, en défendant ses idées dans la *Préface de Narcisse*, il dit que le petit nombre d'hommes qui peuvent soulever le voile derrière lequel se cache la vérité sans qu'ils en éprouvent quelque dommage, sont le flambeau et la gloire de l'humanité, mais que de telles exceptions confirment justement ses assertions. Rousseau n'éprouvait donc de l'admiration que lorsque le travail était fait de première main ; mais ce qui, pour lui, manquait à la culture de son époque, c'était l'originalité, la vigueur et la santé. Rousseau éprouvait ce que le jeune Gœthe sentit également un peu plus tard. Il décrit, dans ses Mémoires, (*Aus meinem Leben,*

Dichtung und Wahrheit), l'impression vieillotte et mourante que produisait la littérature sur la jeune génération. Mais ce que Rousseau reprochait de plus à l'art et à la science, c'était d'être en dehors de la vie. Il dit, dans le *Discours*, que les pensées n'apporteront pas grand'chose tant que la puissance et les lumières seront dissociées. Aussi longtemps qu'il en sera ainsi, le peuple continuera à être misérable, corrompu et malheureux. De même que c'était la rupture d'avec la force originelle dont se plaignait Rousseau, c'était aussi la rupture d'avec la vie du peuple qui était pour lui le vice de la culture. Sur ces deux points, il était en opposition avec Voltaire et avec les Encyclopédistes, satisfaits des « lumières » acquises et contents que « la bonne compagnie » y eût part, quoique pussent penser et croire les autres couches de la société.

La forme paradoxale de la critique de Rousseau n'était pas seulement due à ce qu'il se représentait toute culture comme celle de son temps, c'est-à-dire comme une culture de seconde main et sans relation avec la vie, mais elle était due aussi à son tempérament et au caractère spécial de ses facultés. Ses idées naissaient dans l'extase. Il pensait par à-coup, involontairement, d'une façon prime-sautière. Les idées surgies en lui dans les moments d'enthousiasme qu'il éprouvait surtout pendant ses promenades à la campagne, ces idées qui lui ouvraient de vastes perspectives, il avait ensuite beaucoup de peine à les présenter en ordre et dans leur relation. Aussi grande était la joie que lui procurait la réflexion quand elle se déroulait involontairement, aussi pénible était pour lui le travail par lequel il tâchait de

faire un tout des idées venues spontanément. (*Mon Portrait, Œuvres et Correspondance inédites,* éditées par Streckeisen-Moultou, Paris, 1861. p. 286). Maintes fois, dans ses œuvres autobiographiques, il revient sur le contraste qu'il y a entre les heures d'inspiration et les heures de réflexion, entre les heures d'excitation et les heures de méditation. Ce qu'il saisissait lorsque son esprit était dans l'excitation, il ne pouvait pas toujours le retenir lorsqu'il s'agissait de l'asseoir sur des bases. Il faisait, en lui-même l'expérience de l'opposition qu'il y a entre la nature et la culture. Et cette propriété de ses facultés l'amenait à exprimer souvent ses pensées sans liaison et sans contours précis. Aucun de ses contemporains n'a distingué en lui ce caractère aussi bien que d'Alembert. Dans une lettre où il cherche, en vain, à calmer l'irritation de Voltaire contre Rousseau, il dit de lui : « Jean-Jacques est un malade de beaucoup d'esprit, et qui n'a d'esprit que quand il a la fièvre. Il ne faut ni le guérir, ni l'outrager. » Cet état de fièvre explique que le sentiment chez Rousseau ait été plus fort que la pensée. Seules les pensées sur lesquelles pouvait se concentrer un sentiment avaient en lui quelque racine. Il parle, surtout dans le troisième livre des *Confessions,* « de sa lenteur de penser, jointe à sa vivacité de sentir ». De là venait qu'il avait besoin de solitude pour penser.

Une pensée devient un paradoxe quand on la pousse au delà de ses extrêmes limites, dans un contraste absolu avec la pensée opposée et qu'elle est stimulée par la contradiction à l'égard d'autres affirmations. On laisse tomber tous les chaînons et toutes les réserves

que l'on pourrait faire, pour mettre en relief ce qu'il y a de nouveau. Une pareille forme de paradoxe suppose une pensée spontanée dans l'extase du devenir et sous l'influence de l'ardeur déployée pour fixer ce que l'on vient d'acquérir. Rousseau s'écrie encore, à plusieurs reprises, dans l'*Emile* : Plutôt des paradoxes que des préjugés !

Au cours de la polémique qui suivit le *Discours sur l'Origine et les Fondements de l'Inégalité*, en particulier dans les lettres adressées au roi Stanislas et à Charles Bonnet et dans d'autres lettres, il précise mieux sa pensée et lui donne des bornes que, dans la chaleur du premier moment, il n'avait pas vues. C'est la culture des sciences hâtive, exagérée, sans harmonie avec les facultés et les besoins des hommes à un temps donné, qu'il rejette. Et l'ignorance qu'il loue est « l'ignorance raisonnable » qui proportionne aux forces le désir de savoir. Il affirme surtout qu'il a toujours voulu empêcher que l'on introduisît une certaine culture où elle ne convenait pas, par exemple la culture d'un grand pays dans une petite nation. Il croit que la civilisation et que la vie de société épuisent les forces naturelles de la race humaine, que le raffinement est un signe de vieillesse et de décrépitude et que, par suite, on ne doit pas chercher à l'augmenter. Pour la première fois, dans son œuvre principale, l'*Emile*, il exprime clairement la pensée que toute culture qui croît proportionnellement aux facultés et aux besoins de l'homme, et, par conséquent, d'une façon indépendante et grâce à l'activité personnelle, est saine et justifiée. Pour atteindre cette pensée dans sa plénitude, il eût fallu que Rousseau

entreprît une justification de son affirmation plus vaste que celle dont il s'était contenté. Pourtant, avec les arguments sans ampleur et les limitations étroites qu'il se contenta de lui trouver, sa protestation contre la culture contenait les germes d'une nouvelle culture.

II

ROUSSEAU ET SES CONFESSIONS

Pour connaître la vie de l'homme qui posa le grand problème de la civilisation d'une manière si paradoxale et en même temps si féconde, il nous faut d'abord étudier ses œuvres autobiographiques. Personne ne s'est révélé avec autant de détails, ni avec autant de franchise que Rousseau. Ses *Confessions,* à ce point de vue comme à d'autres, sont uniques parmi les autobiographies. Il a dit une fois (dans une des premières ébauches des *Confessions*) qu'il voulait surpasser en sincérité Montaigne lui-même : celui-ci ne s'est dessiné que de profil et que ne pouvait-il pas y avoir un côté qu'il ne montrait pas? Rousseau veut nous faire voir tous les côtés de sa personne. S'il n'eût pas écrit ses *Confessions,* son caractère nous eût paru dans un jour plus favorable, nous l'aurions regardé avec plus d'estime que nous ne le faisons. Il a, comme on l'a dit très justement, posé les cartes sur la table. Il a laissé peu à faire au valet de chambre dont les remarques psycho-

logiques sont si appréciées aujourd'hui par les historiens de la littérature. Il a tout dévoilé, jusqu'à sa « partie honteuse ». Lorsque ses *Confessions* parurent, quelques années après sa mort, elles lui firent perdre un grand nombre de ses partisans et troublèrent beaucoup de ses admirateurs. Dans l'enthousiasme excité par ses écrits, on avait fait de lui un modèle de vertu. Hélas! le caractère et la vie du pauvre Jean-Jacques en étaient tout l'opposé. Nos modèles sont des natures harmonieuses et pourtant concentrées nous révélant, par leur éclosion naturelle, les nouvelles qualités qui doivent être développées parmi les hommes. Même s'ils ont des luttes intérieures ou extérieures à soutenir, ils avancent vers leur but avec une intime sécurité. Mais il y a, par contre, des êtres qui peuvent avoir une grande action sur l'évolution de la race humaine, tout en n'étant pas des modèles. Ce sont ceux qui fléchissent sans doute sous le poids des contradictions intérieures de leur nature, mais qui sont amenés par là à faire des expériences qui jettent de la lumière sur toute la vie humaine; des personnalités travaillées d'aspirations qui les conduisent au delà du donné, et pour lesquelles elles ne trouvent pas de satisfaction, bien qu'elles s'efforcent de chercher des mots pour les exprimer. Le manque d'harmonie intérieure dont témoigne leur vie et qui scandalise ceux dont la voie ne longe pas l'abîme peut être causé par une richesse d'éléments qui déborde et par une largeur et par une profondeur de pensées ou de sentiments qui les empêchent d'avoir une conduite résolue et conséquente. Si Rousseau ne nous avait pas donné ses *Confessions*, il nous manquerait une

des contributions les plus importantes à la connaissance de la nature humaine.

Tout d'abord ce n'était pas son intention d'écrire ses *Confessions*[1], mais lorsqu'on lui proposa de raconter son étrange existence, il y consentit dans la pensée qu'il apporterait ainsi un précieux élément à l'histoire de l'âme humaine. En donnant une image exacte d'un homme dans toute sa vie, intérieure et extérieure, il voulut faire faire des progrès à la connaissance de soi-même; c'était un nouveau service qu'il entendait rendre à l'humanité. Dans une première esquisse des *Confessions*, il dit qu'il va écrire un livre de la plus grande valeur pour les philosophes, par cela qu'il donnera « une pièce de comparaison pour l'étude du cœur humain ». Dans la première partie des *Confessions*, cette idée est encore dominante.

Mais bientôt une autre raison le poussa à écrire sa vie. Il y avait des choses qui pesaient sur sa conscience et dont il avait besoin de soulager son cœur. Son âme contenait à la fois de hautes et nobles tendances, et des éléments qui pouvaient l'entraîner à ce qu'il y a de plus bas. Ses instincts, comme sa pensée, l'élevaient, à certains moments, vers tout ce qu'il y avait de haut, mais en même temps, lui rendaient impossible de se maintenir dans cet état d'enthousiasme et de mettre sa vie en

1. Voir pour les motifs qui le poussèrent à entreprendre ses *Confessions* : Alb. Jansen : *Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Genève, Berlin, 1882, chap. VII : *Histoire critique de la rédaction des Confessions*. Les différences que l'on remarque entre les divers manuscrits que l'on a des *Confessions* viennent surtout de ce que Rousseau, dans ses corrections, s'efforçait d'en perfectionner le style. Th. Dufour les *Annales de la Société J.-J. Rousseau*, 1908, p. 15.

harmonie avec ce qu'il avait senti dans ces instants de transports. Son caractère fut par là une énigme pour lui et pour les autres. Frappé de la différence qu'il y avait entre ses nobles idées sur la vie et la misère de sa propre existence, on l'a accusé d'hypocrisie. Mais, comme si souvent il arrive à ceux qui formulent ce genre de reproche, ils révélaient ainsi un manque d'intelligence psychologique. Mme de Staël, dans de belles et frappantes paroles, l'a lavé de cette accusation : « Celui, dit-elle, que son élan emporte, *et qui sent un moment ce qu'il n'aura peut-être pas la force de sentir toujours*; est-ce cet homme-là qu'on devrait accuser d'hypocrisie? » (*Lettres sur les ouvrages et le caractère de J.-J. Rousseau*, 1788, p. 99). Rien n'était plus caractéristique de Jean-Jacques, dans tous les domaines, que ce contraste entre l'extase momentanée et l'abjection. Il pouvait monter très haut et descendre très bas. Où était alors le vrai Jean-Jacques, en haut ou en bas, dans le moment de l'enthousiasme et de la pureté, ou dans celui de la lâcheté et de l'avilissement? Il n'était pas moins difficile pour lui que pour les autres de répondre à cette question. Le chemin qu'il prit pour trouver l'unité et l'harmonie de son être fut celle du repentir et de la confession. Il dit dans une lettre à Mme d'Houdetot (25 mars 1758) : « Voici ce qui me distingue des hommes que je connais; c'est qu'au milieu de mes fautes, je me les suis toujours reprochées ». Pourtant ce n'était pas seulement vis-à-vis de lui-même qu'il avait besoin d'expliquer certains actes de sa vie, il avait aussi besoin de les expliquer aux générations à venir. Par suite de sa franchise envers quelques-uns de ses plus intimes amis, plusieurs

erreurs de sa vie, entre autres l'abandon de se senfants, avaient été connues, et avaient fourni à ses adversaires une matière bénie. Voltaire surtout s'en servit. Ses *Sentiments des Citoyens,* publiés sous le voile de l'anonymat, est un des pamphlets les plus repoussants que compte la littérature. Rousseau fut très impressionné de la manière dont il était attaqué. Il pensa que, s'il ne voulait pas être accusé de quelque chose de pire que ce dont il s'était rendu coupable, il lui fallait faire le récit détaillé de ses actions.

Mais tandis qu'il écrivait les *Confessions,* l'idée qui l'inspirait se modifia. Depuis la rupture avec Voltaire et les Encyclopédistes, surtout depuis les poursuites qu'il avait subies de la part des autorités françaises, de la part de la République de Genève, des habitants de Neuchâtel et du gouvernement bernois, une méfiance maladive s'était emparée de son esprit. Il se croyait la victime d'une conjuration ayant pour but de ternir sa réputation et de le représenter comme vivant dans la dépendance. Sous l'influence de ce sentiment qui alla presque jusqu'à la folie, son autobiographie devint un plaidoyer, une réplique aux attaques qu'il croyait voir partout. Les derniers livres de ses *Confessions* sont écrits dans ces dispositions et différentes notes de la fin contiennent ce qu'il croyait être l'explication de la conduite des gens à son égard.

Rousseau a donc voulu donner un document psychologique, faire une confession et écrire un plaidoyer ; il faut toujours se le rappeler lorsqu'on lit ses *Confessions.* Il va de soi qu'elles doivent être lues avec prudence quand il est question de ses ennemis véritables

ou possibles. Il dépeint Grimm, Mme d'Epinay, Diderot, d'Holbach et Voltaire comme Dante décrit ceux qu'il met en enfer. Il n'y a point de Mémoires qui ne soient entachés du même défaut. Par contre on pouvait penser qu'il était sincère quand il disait du mal de lui-même. Pourtant il y a, dans toute confession, un danger, c'est que le simple effort nécessaire pour déterminer par des mots et dans des pensées les mouvements, l'esprit, les raisons ou les occasions des actes, fait paraître ce qui, dans la réalité, était obscur et demi-conscient, comme un vouloir déterminé et ce qui était imposé par l'amère nécessité du moment, comme le fruit de maximes très précises. Les événements intérieurs prennent, lorsqu'ils sont expressément formulés, une grossièreté et une lourdeur qu'ils n'ont pas eues dans la réalité et les grandes taches de la peinture attirent l'attention d'une façon démesurée. En même temps, l'auteur peut éprouver un agrément raffiné à parler de ses côtés sombres. Il en jouit comme d'une chose qui lui est propre, il s'y retrouve et se sent dans ce qui est bien à lui. De plus il est satisfait de la probité avec laquelle il les reconnaît. Rousseau n'a pas été exempt de ce pharisaïsme et de cette sentimentalité de la confession. Il dit même « que par un tour d'esprit qu'il a peine à s'expliquer », il a été plutôt trop sévère que trop doux pour lui-même (*Les Rêveries du promeneur solitaire*, IV). L'explication se trouve peut-être dans le plaisir que l'on a à se regarder au miroir, plaisir qui s'étend à tout ce qu'on y découvre et qui, de plus, fait de cette contemplation de soi-même une vertu. Il est à remarquer que deux fois, dans des ouvrages poétiques,

il a pris pour sujet l'adoration de soi-même. *Narcisse*, une comédie qu'il composa lorsqu'il était encore très jeune, a pour héros un adolescent qui, ayant été peint sans le savoir, sous des vêtements de femme, devient amoureux de son propre portrait. Dans *Pygmalion* l'artiste s'éprend de son œuvre. En écrivant ses *Confessions*, Rousseau s'étale autant sur ses fautes que sur ses sentiments élevés. C'est un élément qu'il faut prendre en considération lorsqu'on lit ce livre aussi plein de contradictions que la vie et le caractère qu'il décrit.

Même là où Rousseau, sans être influencé par quelque tendance, s'abandonne à ses souvenirs, il faut encore exercer une certaine critique. Les expériences et les états d'âme postérieurs ne peuvent manquer de colorer notre vie passée. Lorsque, dans l'intervalle de temps écoulé, les fondements de notre personnalité ont été transformés, il est difficile de regarder impartialement ce qui se trouve loin derrière nous, ou même de se le rappeler. Rousseau n'a consulté ses lettres et ses notes que pour une partie des *Confessions*. Il écrivit le reste d'après ses souvenirs. Il admet qu'il peut avoir commis des erreurs à l'égard des faits et de l'ordre dans lequel il les présente, mais il s'imagine, dans l'ensemble, se souvenir des choses avec exactitude. « Je n'ai, dit-il, au commencement du septième livre des *Confessions*, je n'ai qu'un guide fidèle sur lequel je puisse compter, c'est *la chaîne des sentiments qui ont marqué la succession de mon être, et par eux celle des événements qui en ont été la cause ou l'effet*... Je puis faire des omissions dans les faits, des transpositions, des erreurs de

dates ; mais *je ne puis me tromper sur ce que j'ai senti*, ni sur ce que mes sentiments m'ont fait faire : et voilà de quoi principalement il s'agit. » Nous rencontrons là une expression qui caractérise excellemment Rousseau. Nous voyons que ses souvenirs, comme sa pensée, sont sous l'influence des sentiments. C'est évidemment une illusion lorsqu'il pense faire revivre directement les sentiments de sa vie passée et, par les sentiments, se rappeler les événements dont ils étaient les causes ou les effets. L'observation montre qu'il est beaucoup plus facile de se rappeler les événements que les dispositions du passé. Dans les deux cas, l'état d'esprit dans lequel on se trouve joue un rôle essentiel. Plus il se rapproche de celui où l'on était lors de l'événement dont on cherche à se souvenir, plus il est aisé de se le remettre en mémoire, mais aussi plus les dispositions actuelles sont différentes des anciennes, plus il est difficile de se souvenir avec justesse et précision. Le sentiment qui nous remplit au moment où nous voulons nous souvenir opère une sorte de sélection, et il nous est très difficile d'établir un rapport exact entre nos sentiments d'aujourd'hui et ceux du passé. Rousseau dit souvent que, dans ses souvenirs, il a une tendance à oublier les soucis pour s'occuper du gai et du souriant, tendance qu'il fait dériver de la pente naturelle qui nous porte à préférer l'agréable au désagréable. Tandis que son imagination, assombrie par l'angoisse et le soupçon, lui montrait l'avenir sous les plus sombres couleurs, elle lui montrait le passé plein d'attrait, à l'exception des taches sombres qu'y avaient faites ses fautes. S'il ne hait pas ses ennemis, cela tient à cette inclination ; encore qu'il

les soupçonne et qu'il en ait peur, il ne se souvient pas du mal qu'ils lui ont fait. Les hommes qui ont vécu près de lui dans les dernières années de sa vie, comme Corancez, en ont témoigné (*De J.-J. Rousseau*, Paris, 1798, p. 27); ils ont assuré qu'il ne disait jamais de mal de personne, pas même de ceux qu'il comptait parmi ses ennemis. Ce caractère spécial de la mémoire de Rousseau explique en grande partie la splendeur et l'harmonieuse intériorité qu'il donne aux anciennes et heureuses périodes de sa vie. Ainsi, il reporte en arrière par une illusion de ses souvenirs, l'enthousiasme pour la nature et le besoin de solitude qui jouèrent un si grand rôle dans les dernières années de sa vie. Il nous donne lui-même des moyens de contrôle, car il répète maintes fois, dans ses *Rêveries du Promeneur solitaire*, que ce fut après sa rupture d'avec les hommes qu'il ressentit pour la première fois de la joie à approcher la nature. « Ces ravissements, ces extases que j'éprouvais quelquefois en me promenant ainsi seul, étaient des jouissances que je devais à mes persécuteurs : sans eux je n'aurais jamais trouvé ni connu les trésors que je portais en moi-même (II)... Je me souviens parfaitement que durant mes courtes prospérités, ces mêmes promenades solitaires, qui me sont aujourd'hui si délicieuses, m'étaient insipides et ennuyeuses (VIII)... Me réfugiant chez la mère commune, j'ai cherché dans ses bras, à me soustraire aux atteintes de ses enfants (VII). » Mais dans les *Confessions* l'amour de la campagne chemine avec lui depuis l'enfance et ce sentiment est dépeint avec une éloquence née certainement du contraste qu'il y avait pour lui

entre l'intimité de la nature et le contact des hommes avec lesquels il s'était un jour heurté.

De plus, on peut prouver sans conteste que Rousseau a donné à l'heureuse époque pendant laquelle il demeura aux Charmettes avec Mme de Varens, une durée plus longue qu'elle n'a pu avoir. A l'aide de documents sûrs, on est à même de montrer que Rousseau a fait commencer l'idylle des Charmettes deux années trop tôt, ou que l'idylle touchait à sa fin lorsque commença le séjour dans cette petite maison de campagne [1]. L'enchaînement des événements offre des points de repère plus sûrs que l'enchaînement des sentiments. Le souvenir si riche d'impressions qu'il avait conservé de cette époque a donné à Rousseau l'illusion qu'elle avait été plus longue qu'elle ne l'avait été en réalité.

Enfin le désir de composer une œuvre artistique a été dominant dans la composition des *Confessions*. Il avoue lui-même que son imagination a rempli les trous de sa mémoire et qu'il a embelli involontairement son bonheur disparu (*Rêveries* IV). On voit très clairement d'abord comment il met en relief les traits qui, à son avis, expliquent son caractère tel qu'il fut plus tard et de même comment il s'efforce de grouper des traits et des événements épars de façon à ce qu'il y ait des contrastes et de la variété dans le récit.

Les *Confessions* de Rousseau sont un livre singulier. Il a dit lui-même qu'il l'avait écrit tout entier avec son cœur, tandis qu'il avait écrit ses autres livres avec son

1. Voir Eugène Ritter : *La famille et la Jeunesse de Jean-Jacques Rousseau*, 1896, p. 232-234.

cerveau seul. C'est justement parce que c'est à la fois une description, une confession et une défense qu'il est si riche. Il exprime la joie mélancolique du souvenir aussi bien que l'angoisse et la tension que cause le présent. Nous y trouvons les taches sombres qu'il contient, nous sommes témoins des pures et nobles aspirations qui y sont exprimées. L'intériorité du sentiment et l'exaltation romantique font parfois place à des peintures exactes du temps et à des tableaux de la nature pleins de fraîcheur. Pour ce qui est de la langue, il faut nous contenter de rapporter le jugement de Sainte-Beuve (*Causeries du Lundi*, III), qui regarde la révolution opérée par le style de ce livre comme la plus importante depuis celle qu'avait accomplie le style de Pascal.

En dehors des *Confessions*, Rousseau a composé d'autres ouvrages autobiographiques qui furent également publiés après sa mort.

Dans les trois dialogues qui ont pour titre *Rousseau juge de Jean-Jacques*, il a magistralement apprécié son propre caractère en prenant pour base une théorie psychologique qu'il avait aussi appliquée dans ses autres ouvrages. Mais en même temps il systématisait par trop l'idée fixe qui le possédait, celle des persécutions exercées sur lui par ses anciens amis, idée qui, dans ses dernières années, le tortura et le chassa de lieu en lieu. Par suite, ce livre est resté un document de la plus haute valeur sur la vie de l'âme malade.

L'idée fixe qui le hantait ne l'a pas abandonné dans *les Rêveries du Promeneur solitaire*, mais il y règne un état d'esprit plus doux, plus résigné, presque le

bonheur. Il a achevé ses confessions et se sent comme en dehors de la vie. Les souvenirs, le rêve et les réflexions se déroulent librement ; quelques-unes des plus belles choses qu'ait écrites Jean-Jacques se trouvent dans ce livre. La clarté du coucher de soleil l'illumine, et cette clarté prend un éclat particulier quand on vient d'achever la lecture des *Confessions*.

III

LA VIE, LE CARACTÈRE ET LES ŒUVRES

1. — L'enfance.

La famille de Rousseau[1], venant de Paris, s'était établie à Genève au milieu du XVIe siècle, afin de pouvoir conserver sa foi protestante. Elle était dans l'aisance et plusieurs de ses membres exercèrent le métier d'horloger. Ils prirent part, dans le camp de l'opposition, aux luttes de la République. Par sa naissance, Jean-Jacques appartenait à la classe des *citoyens*, la première à Genève. Il y en avait cinq, de façon que lorsque, plus tard, Jean-Jacques s'appellera avec fierté *Citoyen de Genève,* il se parera d'un titre aristocratique.

Genève vivait encore sous l'influence de l'époque où elle était l'avant-poste et la capitale du protestantisme. Ses bourgeois étaient animés d'une énergique passion pour l'indépendance, mais en même temps régnait chez eux une discipline rigoriste. Calvin avait réformé la

1. Eugène Ritter, ouvrage déjà cité, chap. II-VIII.

constitution en lui donnant un caractère aristocratique et il avait institué un consistoire qui veillait étroitement à la pureté des mœurs, même parmi les citoyens. Ils ne pouvaient maintenir leur suprématie qu'en exerçant sur eux-mêmes une pareille sévérité. Les plaisanteries, le chant, la danse, le jeu, le théâtre, le luxe étaient choses défendues ou, du moins, mal vues. Pour des gens dont le sang bouillonnait, cette sévérité devait être une torture. Certains traits montrent que parmi les proches parents de Rousseau il y en avait qui ne s'étaient soumis qu'avec peine à une telle contrainte.

Sa mère, qui mourut peu après sa naissance, était une personne belle, vive et indépendante. Son père, horloger comme la plupart de ses ancêtres, paraît avoir été également satisfait de la vie et possédé d'un sentiment d'indépendance qui se manifestait à la fois par l'amour des querelles et celui des voyages. Quelques années après son mariage, il abandonna sa femme et l'enfant qu'il avait pour aller vivre à Constantinople où il exerça son métier d'horloger. Peut-être cette fuite avait-elle pour cause des difficultés financières. L'année après son retour, le 28 juin 1712, naquit son second fils, Jean-Jacques.

Mme Rousseau étant morte huit jours après, le soin d'élever Jean-Jacques retomba entièrement sur le père qui prit alors une de ses sœurs avec lui. L'éducation qu'il donna à son fils était propre à développer chez celui-ci surtout le sentiment et l'imagination. De bonne heure, il lui lut des romans et des ouvrages historiques, en particulier *Les Grands Hommes* de Plutarque. Le père et le fils entrèrent à tel point dans le monde

enchanté que leur ouvraient les livres qu'ils poursuivaient leur lecture toute la nuit jusqu'à ce qu'ils entendissent les hirondelles annoncer l'aube du jour. Alors, confus, le père disait : « Je suis plus enfant que toi ». Lorsque Jean-Jacques eut dix ans, son père dut quitter Genève à cause d'une histoire de duel et le jeune garçon fut établi dans la maison d'un parent, pasteur à la campagne. Rousseau pense que son amour de la nature s'éveilla dès cette époque. Parmi d'autres traits qui lui sont propres apparaissent sa haine de l'injustice qui s'éveilla le jour où il fut puni à tort, et ce qu'il appelle lui-même « un tempérament très lascif » : Mon sang brûlait de sensualité presque depuis ma naissance, écrira-t-il plus tard. Une punition corporelle, infligée par la sœur du pasteur, lui causa un plaisir sensuel. D'ailleurs ces tendances trouvaient issue dans les jeux de son imagination à laquelle la lecture des romans avait donné aliment. Il se plongeait dans l'admiration de figures idéales et vivait plus dans ce monde de son invention que dans la réalité. Son goût pour la solitude en fut avivé.

Après avoir été comptable, il fut mis en apprentissage chez un graveur. Le travail qu'il y faisait l'intéressait, mais il fut traité rudement et sévèrement. La contrainte et les défenses multipliées excitèrent son amour de la liberté et cette vie de désirs vagues qui remplissait son âme. Il trouvait sa consolation dans les promenades qu'il faisait le dimanche avec ses camarades aux environs de Genève. Leurs courses vagabondes les entraînaient souvent à oublier l'heure du retour et, lorsqu'ils voulaient rentrer, ils trouvaient parfois la

porte de la ville fermée. Maintes fois Jean-Jacques fut, à ce propos, sévèrement puni. Et lorsqu'un dimanche soir du printemps de l'année 1728, il ne put regagner son logis pour la même raison, saisi de désespoir, il résolut de ne pas aller au-devant de ce qui l'attendait, mais de fuir dans le vaste monde. A peine eut-il pris cette résolution que le désespoir fit place au sentiment délicieux de la liberté et au plaisir de penser à l'existence d'aventures qui s'ouvrait devant lui. Il allait sans doute alors trouver ce dont il n'avait pu que rêver; il allait entrer dans le monde héroïque et voluptueux où avait vécu son imagination ! — Par une inspiration subite, il sortit donc de la voie égale, uniforme qui s'ouvrait devant lui et que lui offrait la carrière parcourue par ses ancêtres. La sienne devait être plus diverse. Dans sa vie, les impulsions soudaines allaient décider de tout comme elles devaient gouverner ses facultés et son caractère. Son éducation avait favorisé ces dispositions qu'il tenait de sa famille. Son frère François, plusieurs années avant lui, s'était enfui tandis qu'il était en apprentissage, comme il le faisait à son tour. Mais tandis que François disparaissait sans qu'on pût retrouver ses traces, l'existence vagabonde qu'allait mener Jean-Jacques devait laisser des traces profondes parmi les hommes. Il découvrit « un nouveau monde », même si ce n'était pas celui dont il avait rêvé.

Ces brusques ruptures accomplies dès que s'offre une alternative nouvelle et tentante est un des traits qui apparaissent le plus souvent dans la vie de Rousseau. Son romantique besoin de liberté et de jouissance veut toujours le grand air, l'indépendance, de nouveaux hori-

zons. S'il devint le prophète de la nature, c'est qu'avant tout la nature était pour lui la liberté.

2. — Rousseau et Mme de Warens.

Dans sa fuite, Jean-Jacques franchit les frontières de la Savoie et fut reçu entre autres par un prêtre catholique. Ici nous sommes encore témoins d'une de ces inspirations tout de suite obéies. Le prêtre lui demanda s'il n'avait pas envie de se faire catholique. Le jeune vagabond y consentit, par un effet des dispositions dans lesquelles l'avait mis l'hospitalité de son hôte et aussi pour essayer d'une chose nouvelle. On l'envoya alors à Annecy et à Mme de Warens qui s'occupait de jeunes gens se convertissant au catholicisme. Les relations qu'il eut avec elle devinrent en bien et en mal décisives pour son avenir.

Cette personne remarquable était née à Vevay, de l'autre côté du lac de Genève. Dans sa jeunesse, elle avait subi l'influence du piétisme qui, venu d'Allemagne, s'était répandu alors dans la Suisse française. A cette forme de piété qu'elle avait pratiquée, on peut faire remonter l'importance qu'elle attachait à l'intériorité du sentiment et son indifférence pour les formes confessionnelles. C'était une nature inquiète et complexe; mais on ne semble pas avoir de raison de douter qu'elle n'ait été religieuse, à sa façon, même s'il y eut en elle beaucoup d'éléments qui ne s'accordent pas très bien avec la graviié du sentiment religieux[1]. Mais le scepti-

1. M. Mugnier (*Mme de Warens et J.-J. Rousseau*, Paris, 1891, p. 24

cisme qui, chez elle s'alliait si bien avec sa religion piétiste et mystique, l'attachait à un autre sceptique dont l'esprit était dirigé dans un sens bien différent ; elle éprouvait pour Bayle une grande admiration. Jusque dans sa fuite, elle avait emporté avec elle son dictionnaire et Rousseau dit qu'elle « ne parlait que de Bayle ». En dehors de ces diverses tendances, elle était possédée depuis sa jeunesse d'un esprit aventureux qui la faisait s'intéresser à l'alchimie et rechercher les spéculations industrielles; les entreprises hasardées dans lesquelles elle se jeta finirent par la ruiner. Elle avait été mariée de bonne heure, mais n'étant pas satisfaite de son mariage et s'étant lancée dans des spéculations malheureuses, elle s'était enfuie de Vevay et, traversant le lac, elle était arrivée en Savoie où elle avait embrassé le catholicisme; elle recevait une pension du roi de Sardaigne. Rousseau dit que, quel que fût le motif qui la fît changer de religion, elle était entièrement dévouée à celle qu'elle avait choisie. Mais il reconnaît qu'elle en prenait très librement avec la doctrine de l'Eglise. Elle interprétait chacun des dogmes enseignés tout autrement que ceux qui les lui prêchaient. Elle croyait bien, par exemple, au purgatoire, mais non à l'enfer.

Elle habita d'abord Annecy, puis Chambéry. On ne rencontrait pas seulement chez elle des prosélytes et

et suiv.) ne croit pas que ses sentiments religieux fussent sincères et pense que son premier maître, Magny, l'introducteur du piétisme dans la Suisse française, s'était laissé duper par elle, de même que plus tard lorsqu'il la trouva « bien tournée du côté de Dieu ». M. Eugène Ritter, au contraire (*Famille et jeunesse de Rousseau*, p. 256 et suiv.), affirme qu'en dépit de tout, on ne peut nier son sérieux et sa sincérité.

des nouveaux convertis, mais aussi toutes sortes d'aventuriers et de chevaliers d'industrie qui jouissaient de son hospitalité et recevaient d'elle aide et conseils. Dans plus d'un cas, ce n'était pas seulement le zèle religieux et le goût des affaires qui attirait les jeunes gens auprès d'elle. Un autre élément, d'une tout autre nature, les retenait. Comme pour ce qui était de la religion, elle attachait, dans l'amour, peu d'importance aux formes extérieures. Elle accordait ses faveurs par pitié, pour s'attacher les jeunes gens et les empêcher de se perdre. Nous ne connaissons ce côté de sa personne que par les *Confessions* de Jean-Jacques. Il a cru devoir confesser aussi sincèrement ce qui regardait sa bienfaitrice que ce qui le regardait lui-même. Il affirme que ses égarements n'étaient pas dus à son cœur, qui était pur et noble, mais à l'idée fausse qu'elle avait des rapports entre hommes et femmes. Nous ne sommes pas encore à même de nous expliquer tout ce qui est de son caractère et de son existence [1].

Ce furent donc deux natures énigmatiques qui se rencontrèrent. Tout ce qu'il y avait en Jean-Jacques de bon et d'inquiétant à la fois devait s'épanouir sous l'influence de cette femme singulière. L'ivraie et le froment crûrent côte à côte et le sarclage dont il y avait si grand besoin n'eut pas lieu. Il se trouva, depuis sa première enfance et durant toute sa jeunesse, dans des circonstances telles que les éléments en lutte dans son être eurent tout leur jeu.

1. Voir Albert de Montet : *Mme de Warens et le pays de Vaud*, Lausanne, 1891. — *Documents inédits sur Mme de Warens.* (*Revue historique Vaudoise*, 1898-1899.)

Ce fut le dimanche des Rameaux de l'année 1728 qu'il vit, pour la première fois, Mme de Warens. Cinquante ans après, peu de temps avant sa mort, il rappelait ce jour en paroles émues, les dernières peut-être qu'il ait écrites : « Ce moment, dit-il (*Rêveries, X*), décida de moi pour toute ma vie, et produisit, par un enchaînement inévitable, le destin du reste de mes jours. »

Cette femme brillante et distinguée d'esprit qui le recevait si aimablement l'enchanta. Ce fut comme s'il eût vu à la fois une mère et une amante, une personne qui pouvait en même temps diriger son existence spirituelle et assurer sa vie matérielle. D'abord elle ne le retint que quelques jours et l'envoya à Turin pour qu'il fût converti selon les règles.

Il s'y rendit à pied et ce voyage à travers les Alpes marque un tournant dans l'histoire du sentiment de la nature. Même si Rousseau reporte à ce temps-là quelques-unes de ses expériences postérieures, nous pouvons cependant le croire lorsqu'il parle de l'enthousiasme que provoqua en lui cette traversée des montagnes. Ses impressions furent tout autres que celles qu'avait éprouvées quelques années auparavant (1716) Ludvig Holberg suivant le même chemin dans le sens opposé. « De Turin, dit Holberg, je traversai les montagnes des Alpes et j'arrivai en Savoie, pays qui, bien que hérissé de rochers et fort laid à voir, renferme beaucoup de belles villes et de beaux endroits. » Les dispositions où se trouvait Rousseau étaient dues, en grande partie, à sa rencontre avec Mme de Warens sous les ailes de qui il se sentait constamment ; il avait à la fois le sentiment de la sécurité et une matière pour ses

rêves. L'homme ne peut pas trouver d'âme dans la nature s'il n'est lui-même fortement ému. Les montagnes et les bois, les prés et les rivières prirent alors pour Rousseau une âme vivante. Dès cette époque, dit-il, j'ai eu le sens des montagnes et des voyages à pied[1]. Sans doute était-ce la course libre, loin du monde, vers un but lointain qui lui plaisait. Les voyages à pied jouèrent pour lui, pendant toute sa jeunesse, un grand rôle. Il trouvait du plaisir à aller ainsi sans avoir besoin d'atteindre un but. L'allure rapide et les scènes variées mettaient ses pensées en mouvement et lui donnaient la hardiesse de s'élever au-dessus des limites ordinaires. Si « l'éternel désir qui ne trouve jamais de repos » est le profond secret du voyage à pied, Rousseau a découvert ce secret. Il est le fondateur de la psychologie du voyage à pied. Il y avait, dans ces promenades, quelque chose qui s'accordait avec ce qu'il appelle lui-même la *manie ambulante* (*Confessions*, II), et qui l'empêchait de trouver le bonheur ailleurs que dans un perpétuel mouvement (*la félicité ambulante, ibid.*, III). Rousseau réalisa le type du vagabond libre et hardi qui, porteur de grandes espérances, erre de par le monde pour trouver ce qui est sublime et grand, type que plus tard des romantiques célébrèrent plus qu'ils ne l'imitèrent. Là, comme si souvent il arrive, la réalité a précédé la poésie.

1. Rousseau a découvert la beauté de la nature montagneuse et par ses œuvres en a fait naître le goût chez les autres. Mais ce qu'il aimait, c'était les régions de montagnes peu élevées, couvertes de bois. L'esthétique des hautes montagnes a eu pour inventeur Saussure. Voir *Ludwig Friedländer : Die Entwickelung des Gefühls für das Romantische in der Natur* dans son ouvrage : *Sittengeschichte Rom's*, 5. Aufl II, p. 217.

Celui qui allait dénoncer la culture de tous les temps, devait vivre dans la libre nature.

A Turin, Rousseau fut instruit dans un cloître, puis solennellement reçu dans le giron de l'Église et alors jeté dans le vaste univers avec quelques écus dans sa poche. Il chercha à faire son chemin de différentes façons, en étant commis de magasin, puis laquais. Ce séjour à Turin fut une époque d'engourdissement moral pour lui. Ces situations dépendantes ne développèrent point les meilleurs côtés de sa nature. Une des choses dont il se repentit le plus, une fausse accusation qu'il soutint contre une servante pour ne pas reconnaître lui-même un petit vol, appartient à cette période de sa vie. Il revit souvent en pensée cette jeune fille et se représenta avec angoisse la destinée qui pouvait avoir été la sienne. Dans l'*Émile*, il fait allusion à ce temps et le représente comme plus assoupi et plus corrompu qu'il ne le fait dans les *Confessions*. C'est alors qu'il rencontra un ecclésiastique, l'abbé Gaime, qui éveilla en lui le sens de quelque chose de meilleur et qui fut un des modèles du *Vicaire Savoyard*. De laquais, il devint une espèce de secrétaire lorsque, dans la maison où il servait, on se fut rendu compte de ses facultés et de ses connaissances. Il semble qu'on ait eu le dessein de lui donner un poste de confiance ; il fut bien traité et soigneusement instruit. Mais le goût de la vie vagabonde se réveilla en lui lorsqu'il rencontra un ancien camarade de Genève qui allait traverser les montagnes. Le désir de la liberté, des montagnes, et celui de revoir Mme de Warens, s'emparèrent de lui. A peine l'impulsion fut-elle née qu'il la suivit, et ce fut encore une

voie ouverte devant lui qu'il abandonna pour en prendre une autre.

Bien des années plus tard, Rousseau écrivait à la suite de quelques réflexions sur son caractère (*Rêveries*, IV) : « Je n'ai jamais été vraiment propre à la société civile, où tout est gêne, obligation, devoir, et mon naturel indépendant me rendit toujours incapable des assujettissements nécessaires à qui veut vivre avec les hommes ». Aucun jugement n'est mieux justifié par sa biographie.

Lorsqu'il revint chez Mme de Warens, il trouva dans sa maison un foyer tel qu'il n'en avait pas connu depuis sa petite enfance. Des relations de mère et de fils les unirent; il l'appelait *maman* et elle l'appelait *petit*. Il l'aidait dans ses travaux ; elle cherchait à lui trouver une position. Ses amis qu'elle consulta à son sujet le trouvaient si bête que, d'après eux, il ne pouvait faire qu'un prêtre de campagne. Rousseau explique cette apparence de bêtise par la lenteur et par le manque de cohésion de ses idées qui étaient dans une si vive opposition avec ses sentiments de feu. Il trouvait rarement des pensées et leur expression quand il s'agissait de répliquer sur le champ dans une conversation. Seulement lorsqu'il était délivré de toute contrainte extérieure, dans la solitude, et lorsque le sentiment pouvait mettre en branle les idées, seulement alors il avait de l' « esprit ». De là vient que, si facilement, il était mis au pied du mur. Il en devait beaucoup souffrir plus tard dans les salons parisiens.

Il ne se plut pas dans le Séminaire où il entra. Il se mit alors à la musique qui dès lors joua un grand rôle

dans sa vie. Pendant un voyage que Mme de Warens fit à Paris, il erra dans la Suisse française, se présentant comme musicien, mais il fit fiasco. Sa nature de bohème avait repris le dessus. Durant ses pérégrinations, il visita entre autres Vevay, la patrie de « maman », et Clarens. La beauté de ce pays et les souvenirs qui s'y rattachaient le mirent dans une telle humeur qu'il ne l'oublia jamais. Bien des années après il y plaça les scènes de *La Nouvelle Héloïse*. Il a dépeint les dispositions où il était en des termes qui peuvent servir d'exemple pour la manière dont le sentiment en se mirant lui-même tombe dans la sentimentalité. « Dans ce voyage de Vevay, je me livrais en suivant ce beau rivage, à la plus douce mélancolie : mon cœur s'élançait avec ardeur à mille félicités innocentes ; je m'attendrissais, je soupirais et pleurais comme un enfant. Combien de fois, m'arrêtant pour pleurer à mon aise, assis sur une grosse pierre, je me suis amusé à voir tomber mes larmes dans l'eau ! » (*Confessions*, IV). Lorsque plus tard, sur la route de Vincennes, il fut saisi de l'inspiration inattendue qui lui dicta sa réponse à l'Académie de Dijon, ce ne fut que plus tard, en regardant ses habits, qu'il découvrit qu'il avait pleuré. Les larmes de Jean-Jacques coulaient facilement et il éprouvait à la fois le sentiment immédiat qui ne devient conscient qu'après qu'on l'a éprouvé et le singulier dédoublement par lequel on jouit de la disposition dans le moment même où elle vous possède.

Un aventurier arménien qu'il rencontra l'entraîna avec lui et il continua à parcourir la Suisse. Il vint à entrer en relations avec l'ambassadeur de France qui

s'intéressa à lui et l'envoya à Paris pour qu'il devînt officier. Un nouvel horizon s'ouvrait devant lui. Mais lorsque, en dépit des recommandations qu'il avait, il se vit traiter plutôt en domestique qu'en cadet, soupirant après *maman* qu'il ne trouva plus à Paris, il retourna en Savoie. Il a aussi décrit ce voyage à pied avec enthousiasme.

Mme de Warens, qui était alors établie à Chambéry, le reçut amicalement et on le plaça au bureau du cadastre où il travailla pendant quelque temps avec la plus grande ardeur; mais ce ne fut aussi que pour un temps. Il ne put supporter ce travail sans intérêt, dans un local étroit et sombre. Il se réfugia donc encore dans la musique et devint le professeur favori des dames de Chambéry. Ce fut pour Jean-Jacques la carrière rêvée que de donner des leçons à de belles jeunes femmes, car il avoue qu'elles étaient toutes belles. Son tempérament facilement amoureux, qui s'était déjà ému à Turin et pendant son premier séjour en Savoie, quand il avait de moindres occasions de l'être, est celui de Chérubin. Son extérieur juvénile, agréable, ses yeux languissants convenaient à ce rôle. Lorsque *maman* vit qu'il plaisait à des femmes d'un certain âge, elle se prit à réfléchir et, pour qu'il ne tombât pas en de mauvaises mains, elle en fit son amant. C'est là peut-être, pour le lecteur, le passage le plus pénible des *Confessions*. On le comprend lorsqu'il dit : « J'étais comme si j'avais commis un inceste ». Par le fait qu'il entretenait de pareils rapports avec sa maternelle amie, il y avait les lutte entre deux sentiments qui l'un et l'autre étaient plus sacrés et les plus intérieurs, mais qui se trouvaient

blessés parce qu'ils avaient le même objet. Le lecteur en est frappé plus que Jean-Jacques pour qui toute la période qui commence alors est baignée d'une poétique lumière communiquant à son récit chaleur et éclat. Ce fut aussi une de ces situations singulières où se trouva si souvent Rousseau dans le voyage en zigzag qui le mena de la civilisation à la nature. Il s'aperçut qu'on peut sortir des limites qu'a posées la « civilisation » sans, pour cela, atteindre la « vraie nature ». Et à l'étrangeté de la situation s'ajoutait le fait que Rousseau n'ignorait pas qu'il partageait son bonheur avec un autre, un autre « malheureux » dont elle avait eu pitié. Il s'appelait Claude Anet et était, comme Rousseau, un converti qui s'était enfui de Suisse. Dans quel état de dégradation fallait-il être pour trouver sa félicité dans de pareilles relations ? Nous ne pouvons, à l'époque de son bonheur, lui accorder notre sympathie à cause des circonstances dégradantes qui l'accompagnent et dans le temps de ses malheurs qui vint après, nous sommes repoussés, comme l'étaient ses amis, par les soupçons qui s'emparèrent de lui et le conduisirent à un état voisin de la démence. Ce qui nous réconcilie toujours avec lui, c'est la grande et profonde aspiration au pur et au grand que nourrissait son âme et qu'en dépit de sa misère, il a fait naître après lui dans les âmes.

Le rival de Rousseau semble avoir été un homme pratique qui arrivait à arranger quelque peu les affaires de Mme de Warens. Après sa mort, le désordre s'y remit, grâce aux spéculations et aux entreprises dans lesquelles elle se jeta. Rousseau n'était pas celui qui pouvait résister et régler les choses. Il conçut pourtant la

pensée raisonnable de lui faire abandonner l'industrie pour l'agriculture. Elle loua, près de Chambéry, une maison de campagne, *Les Charmettes,* à laquelle étaient joints un jardin, une vigne et des champs. Pendant les séjours qu'ils y firent en été, Rousseau put se plonger dans la nature et se livrer à de longues conversations avec Mme de Warens. Il s'enfonça aussi dans de vastes études.

On a trouvé le bail signé par Mme de Warens et on y voit que sa location n'a commencé qu'en 1738, tandis que les *Confessions* la font remonter à deux années avant. L'idylle s'est, comme nous l'avons déjà dit, allongée dans son souvenir.

Les années qu'il passa à Chambéry furent celles où il s'instruisit. Salomon, son médecin, était un ardent cartésien qui l'initia à la philosophie et à d'autres sciences. Son premier intérêt pour ces études fut éveillé par la lecture des *Lettres sur les Anglais*, parues à Londres en 1732, à Paris en 1734. Il connut ainsi par Voltaire la nouvelle science anglaise, représentée par Locke et par Newton, et sa lutte contre le cartésianisme. Rousseau a subi fortement l'influence de l'une et de l'autre; il peut être appelé à la fois le disciple de Locke et celui de Descartes, mais quoiqu'il ait étudié Locke en même temps que Descartes, Malebranche et Fénelon, ce furent ces derniers qui agirent le plus sur son esprit pour ce qui est du contenu et de la direction des idées, comme nous le verrons dans la suite lorsque nous donnerons un exposé complet de ses doctrines. Il s'efforçait d'exercer son esprit à suivre le développement de divers systèmes, même quand il ne pouvait y accorder son adhé-

sion. Par ces études, dans lesquelles l'énergie et l'ingénuité de l'autodidacte portaient remède au manque de discipline, il fut introduit dans le grand dialogue de la philosophie et il chercha l'endroit d'où il devait lancer sa réplique. Tout l'intéressait et, à côté de la philosophie, il étudia consciencieusement les mathématiques, le latin et l'histoire. Dans des vers qu'il écrivit à cette époque, il parle ainsi de ses différentes lectures :

Tantôt avec Leibniz, Malebranche et Newton,
Je monte ma raison sur un sublime ton,
J'examine les lois des corps et des pensées ;
Avec Locke je fais l'histoire des idées ;
Avec Kepler, Wallis, Barrow, Raynaud, Pascal,
Je devance Archimède, et je suis l'Hopital.
Tantôt, à la physique appliquant mes problèmes,
Je me laisse entraîner à l'esprit des systèmes :
Je tâtonne Descartes et ses égarements,
Sublimes, il est vrai, mais frivoles romans.
J'abandonne bientôt l'hypothèse infidèle,
Content d'étudier l'histoire naturelle.

Le but de ces travaux n'était pas seulement la culture de son esprit [1] ; il voulait se mettre à même d'obtenir une situation de secrétaire ou de gouverneur dans une famille de qualité. Il parle de ces projets dans une lettre à son père écrite à l'époque dont nous nous occupons, mais il assure pourtant que son plus vif désir est de rester chez Mme de Warens. Sa maternelle amie intervint d'une façon significative dans une crise religieuse

1. Des notes appartenant à cette période ont été publiées par Th. Dufour, dans les *Annales de la Société J.-J. Rousseau*, 1905, p. 200 et suiv.

où, sous l'effet d'idées jansénistes, il fut saisi d'angoisse à la pensée de la damnation éternelle. Mme de Warens, par ses sentiments religieux, par la liberté qu'elle mettait dans l'interprétation de la religion, croyant, comme elle le faisait, au purgatoire, mais non à l'enfer, lui fut, alors, d'après ce qu'il dit, « beaucoup plus utile que tous les théologiens ne l'auraient été. »

Une maladie qu'il eut à ce temps-là l'amena à se rendre à Montpellier pour consulter un médecin célèbre. Une aventure qu'il eut en chemin montre combien il pouvait vite oublier *maman* pour des beautés moins maternelles, ou plutôt comme il oubliait tout dès qu'il se retrouvait sur la grande route. Pourtant ce fut pour lui un chagrin, à son retour, de trouver qu'il avait, en la personne d'un nouveau converti, un rival dans les faveurs de Mme de Warens. Il ne lui convenait plus maintenant de partager son cœur avec un autre. Il entra donc comme précepteur dans une famille lyonnaise. Il traça alors un plan d'éducation qui est la première ébauche de l'*Emile*. Il s'aperçut d'ailleurs qu'il n'était pas fait pour diriger l'éducation d'un jeune homme. Et comme de plus l'envie de revoir Mme de Warens le saisit de nouveau, il repartit. C'était la cinquième fois qu'il revenait vers elle. Mais comme il retrouva tout dans le même état, si ce n'est peut-être que les affaires de sa protectrice étaient devenues pires, il résolut d'aller à Paris tenter la chance et trouver les moyens de l'aider. Il avait inventé une nouvelle manière de noter la musique (quelque chose qui ressemblait assez à la méthode Chevé) et il bâtissait là-dessus de grandes espérances. « Je déposai mon cœur aux Charmettes, dit-il au com-

mencement du septième livre des *Confessions*, y fondant mon dernier château en Espagne, projetant d'y rapporter un jour aux pieds de maman, rendue à elle-même, les trésors que j'aurais acquis ».

3. — Le séjour a Paris.

Sa nouvelle manière d'écrire la musique fut proposée à l'Académie des Sciences, mais n'obtint point l'approbation. Son séjour à Paris, qui devait durer de l'automne de 1741 au printemps de 1756, avec quelques interruptions, commença donc par un échec. Mais les démarches qu'il dut faire à ce sujet le mirent en relation avec des savants, des hommes de lettres et, dans les premiers temps, ce fut la musique qui tout en faisant connaître son nom lui permit de vivre. Des protecteurs influents lui procurèrent une place de secrétaire auprès de l'ambassadeur à Venise. Demeurant dans cette ville, il fut amené à comparer la Constitution vénitienne à celle de son pays et il eut, pour la première fois, l'idée des études historiques et politiques qu'il devait entreprendre plus tard. Il conçut le plan d'un ouvrage sur les divers gouvernements. Il y apprit aussi à connaître la musique italienne qui l'enthousiasma et qu'il voulut faire prévaloir sur la musique française. Mais s'il avait conçu quelque espoir de poursuivre sa carrière dans la diplomatie ou dans ce qui s'y rattachait il dut bientôt abandonner cette pensée, car il lui fallut après peu de temps quitter ses fonctions à cause de la sottise et de la hauteur de l'ambassadeur. C'est à son retour qu'il fit la connaissance d'une personne qui devait avoir une

influence décisive sur sa vie. Dans la pension où il demeurait il y avait une jeune fille, nommée Thérèse Levasseur, qui était chargée de l'entretien du linge. Elle mangeait à la table commune et elle était souvent en butte aux plaisanteries des hôtes. Rousseau, à qui sa modestie et ses regards pleins de douceur avaient plu, prit sa défense et il entra bientôt avec elle dans des rapports plus intimes. Il a dit lui-même plus tard qu'il ne l'avait jamais aimée, mais qu'il avait besoin de s'attacher à un être humain qui eût vis-à-vis de lui la même simplicité et la même naïveté qu'il avait eue dans ses rapports avec Mme de Warens. Plus il éprouvait de contrainte, moins il se sentait naturel, plus il avait besoin d'intimité, d'une société des cœurs où il ne craignît pas d'être critiqué lorsque dans la conversation il se laissait dominer par les sentiments. Il ne pouvait vivre qu'avec quelqu'un qui ne lui demandât pas d'être spirituel et qui ne lui reprochât pas ses contradictions. Il devait être tranquille à cet égard quant à la pauvre Thérèse. Elle remplissait toutes les exigences qu'il avait au sujet de la simplicité. « La simplicité d'esprit de cette excellente fille égalait sa bonté de cœur » (*Confessions*, VII). Il chercha bien vainement à développer son intelligence. Elle ne sut jamais bien lire ; par contre Rousseau assure qu'elle écrivait passablement. Il n'est pas sévère dans son jugement ; les lettres qu'on a d'elle font frémir pour ce qui est du style et de l'orthographe. Il eut beaucoup de peine à lui apprendre à lire l'heure. Elle n'était jamais très certaine de la suite des mois ni parfaitement au fait des premiers rudiments de l'art de compter. Mais il loue son bon caractère et son sens pra-

tique. Elle prit soin de lui et fut son refuge dans les bons comme dans les mauvais jours. Après avoir vécu avec elle pendant près de vingt ans, il la reconnut solennellement pour sa femme en présence de deux amis.

La liaison de Rousseau avec Thérèse peut être considérée comme un malheur pour lui. Elle ne s'intéressa jamais à ce qui l'occupait. Dans les premiers temps de leur vie en commun, tant qu'ils demeurèrent à Paris, la chose avait peu d'importance, mais plus tard lorsqu'ils vécurent à la campagne dans la solitude, elle ne fut plus pour lui qu'une ménagère. Ses longues promenades à pied l'ennuyaient. Ils n'avaient presque aucune idée commune et ce qui provoquait en lui les sentiments les plus profonds et les plus longues réflexions n'avait pour elle nulle signification. La simplicité de son esprit était trop grande pour qu'elle pût occuper Rousseau tout entier ; son cœur débordant de désirs et d'aspirations chercha alors un objet qui pût lui offrir ce qu'il ne trouvait pas en elle. Mais il s'ensuivit que Thérèse, qui avait le cœur très bon, se laissa conduire par sa mère et par les autres membres de sa famille qui cherchèrent, de toutes manières, à profiter de ses relations avec Rousseau. Ce fut pour lui un boulet matériel et moral. Enfin quand il eut des enfants, qu'il ne crut pas pouvoir élever, il fut entraîné à commettre l'action qui a jeté l'ombre la plus profonde sur son propre esprit et sur sa mémoire après sa mort. Nous reviendrons là-dessus un peu plus loin.

Néanmoins il ne semble pas que nous soyons autorisés à la regarder comme son mauvais génie. Ce serait la juger avec trop de sévérité. On l'a accusée des pires

choses : de lui avoir donné l'idée d'abandonner ses enfants, oui même d'avoir eu ses enfants d'un autre que de lui et de l'avoir persuadé qu'ils étaient les siens, d'avoir mis la discorde entre Rousseau et ses amis, d'avoir, par ses intrigues, fourni matière aux méfiances de Rousseau et par suite d'avoir été la cause de l'existence perpétuellement errante qu'il a menée pendant une longue période de sa vie, enfin d'avoir vécu après sa mort dans le dérèglement. Ces accusations ne sont pourtant pas fondées. Les paroles de Rousseau disant qu'elle fut « la seule véritable consolation que le ciel lui eût laissé goûter dans sa misère » sont confirmées par ceux qui l'ont connu pendant ses dernières années.

Pour la seconde fois la perspective d'une position assurée s'ouvrit pour Rousseau. Francueil, financier jouissant d'une haute situation, le prit pour secrétaire, puis en fit un caissier. C'est alors qu'eut lieu l'épisode que nous avons déjà raconté, le réveil dans lequel le nouveau problème se posa soudain à son esprit. Quand son *Discours sur les Sciences et les Arts* eut paru (1750), et eut excité la vive émotion que l'on sait, il se crut obligé de chercher à avoir de l'influence sur les hommes et de mettre sa vie en harmonie avec ses nouvelles idées. A ses yeux, le fait d'occuper une fonction bureaucratique ne s'accordait pas avec les théories qu'il professait. Il résolut de restreindre ses besoins, quitta son emploi bien rétribué, renonça au linge fin et à tout ce qui pouvait être regardé comme du luxe. Ne croyant pas arriver à gagner son pain par sa production littéraire, il résolut de vivre en copiant de la musique. Il ne manqua pas de pratiques, car beaucoup de gens

s'adressaient à lui afin de voir ce personnage original.

Avec Rousseau il nous faut toujours être préparé à l'étonnement. Sa première œuvre, après le *Discours*, fut un opéra. Pendant un séjour qu'il avait fait à la campagne, aux environs de Paris, il avait écrit *Le Devin du Village*, dont le texte tout entier et une partie de la musique sont de lui.

Le style est celui des bergeries, mais on y trouve pourtant une sincère poésie de la nature et, par ce sentiment, *Le Devin* révèle bien déjà un des caractères du génie de Rousseau. Les musiciens admirent la fraîcheur de la musique et la trouvent admirablement adaptée aux paroles. Rousseau a plus tard fait observer que ce petit ouvrage contenait un certain nombre de traits qu'il devait par la suite développer avec plus d'ampleur dans *La Nouvelle Héloïse*. Son opéra eut un grand succès. Jean-Jacques fut même conduit, dans un carrosse royal, à Fontainebleau où *Le Devin* fut représenté devant le roi, Mme de Pompadour et toute la cour. Le lendemain, Rousseau devait être reçu par le roi qui, pensait-on, lui donnerait une pension ; Louis XV était charmé de la pièce et il chantait sans cesse, « de la voix la plus fausse du royaume », les couplets qu'il avait retenus. Mais Rousseau se déroba et retourna brusquement à Paris. A quelque temps de là, il prit part avec beaucoup d'ardeur, à une discussion où l'on mettait en parallèle la musique française et la musique italienne, se rangeant parmi les admirateurs de celle-ci.

Un nouveau concours proposé par l'Académie de Dijon ramena Rousseau au problème qui devait être pour lui le problème central. Son *Discours sur l'Ori-*

gine et les Fondements de l'Inégalité parmi les hommes, 1755, par lequel il répondit, sans obtenir le prix, à la question posée, est le plus radical et le plus pessimiste de ses écrits. C'est un plaidoyer en faveur de l'état de nature, qu'il ne considère pourtant pas comme un état historique. Toutes les difficultés et tous les tourments dont souffrent les hommes sont leur propre ouvrage; ils ont abandonné l'état où ils étaient gouvernés par l'instinct, où leurs besoins étaient peu nombreux et où la division du travail n'avait pas encore créé l'inégalité et l'esclavage. Il ne demandait pourtant pas, comme ses adversaires l'en accusaient ironiquement, que l'on abolît la société, la propriété, et que l'on retournât dans les bois pour vivre avec les ours. Il propose deux alternatives : si l'on veut uniquement assurer la paix de son âme, il faut se retirer dans la solitude de la nature; si, au contraire, on possède assez de force pour agir, on peut rester dans le monde et s'efforcer d'en adoucir les maux. Lorsque nous étudierons la philosophie de Rousseau, nous reviendrons à cet ouvrage. Il a dit, à propos des différences qu'il y a entre les deux discours : « les principes que j'avais établis en orateur dans mon *Discours sur les sciences*, je les ai examinés en philosophe dans mon *Discours sur l'inégalité* (conversation rapportée dans la *Correspondance de J.-J. Rousseau avec L. Usteri*, 1910, p. 165).

Avant la publication du *Discours*, Rousseau entreprit avec Thérèse un voyage dans sa patrie (1754). Sa célébrité lui valut une chaleureuse réception et ce lui fut une grande joie de parcourir les lieux où, enfant, il avait vécu. Il ne regrettait qu'une chose, c'est d'avoir,

en se faisant catholique, perdu son droit de cité. Pour le pouvoir retrouver, il rentra dans le protestantisme. Il n'y a rien d'étonnant à ce qu'il refit, en sens contraire, le pas qu'il s'était laissé aller à faire lorsqu'il n'était qu'un apprenti vagabond et affamé. Quoique pendant quelque temps, il eût pris part avec ardeur au culte catholique, les dogmes et les cérémonies n'avaient jamais joué un rôle essentiel pour lui. Grâce à Mme de Warens, il inclinait, ainsi que l'a prouvé M. Eugène Ritter, à la piété mystique qui regarde volontiers l'extérieur comme indifférent. Quelques années avant son retour au calvinisme, il écrivit une lettre (1751)[1] à un de ses amis catholiques qui s'était fait prêtre, où il dit que, de tous les liens douloureux qui attachent un homme à une position supérieure, le plus supportable est celui qui lui donne l'occasion de faire beaucoup de bien. Il termine ainsi : « Je consens que vous leur appreniez toutes les balivernes du catéchisme, pourvu que vous leur appreniez aussi à croire en Dieu et à aimer la vertu, faites-en des chrétiens puisqu'il le faut, mais n'oubliez pas le devoir plus indispensable d'en faire d'honnêtes gens. » Cela ne semble pas révéler des dispositions très confessionnelles. Il explique ainsi sa démarche, dans ses *Confessions* (VIII) : « Je pensais que l'Évangile était le même pour tous les chrétiens, et le fond du dogme n'étant différent qu'en ce qu'on se mêlait d'expliquer ce qu'on ne pouvait entendre, il appartenait en chaque pays au seul souverain de fixer et le culte et ce dogme inintelligible... La fré-

1. Publiée par Alb. Jansen : *J.-J. Rousseau*. 1882, p. 7 et suiv.

quentation des encyclopédistes, loin d'ébranler ma foi, l'avait affermie par mon aversion naturelle pour la dispute et pour les partis. L'étude de l'homme et de l'univers m'avait montré partout les causes finales et l'intelligence qui les dirigeait. La lecture de la Bible, et surtout de l'Évangile, à laquelle je m'appliquais depuis quelques années, m'avaient fait mépriser les basses et sottes interprétations que donnaient à Jésus-Christ les gens les moins dignes de l'entendre. En un mot, la philosophie, en m'attachant à l'essentiel de la religion, m'avait détaché du fatras de petites formules dont les hommes l'ont offusquée. Jugeant qu'il n'y avait pas pour un homme raisonnable deux manières d'être chrétien, je jugeais aussi que tout ce qui est forme et discipline était dans chaque pays du ressort des lois. De ce principe si sensé, si social, si pacifique, et qui m'a attiré de si cruelles persécutions, il s'ensuivait que voulant être citoyen de ma patrie, je voulais être protestant, et rentrer dans le culte établi dans mon pays. »

On lui rendit facile son retour à la religion calviniste et dès lors Rousseau fut très fier de pouvoir s'appeler de nouveau *citoyen de Genève*. Il s'occupa beaucoup, pendant qu'il y demeura, de la politique intérieure de la République dont il n'avait pas eu jusqu'alors une connaissance très nette. Plusieurs des personnes avec lesquelles il se trouva en contact pendant ce voyage appartenaient à l'opposition et avaient étudié avec soin l'histoire de la Constitution. L'influence qu'elles exercèrent sur Rousseau eut une grande importance sur la formation de sa philosophie politique. A cette époque il reprit l'idée qui lui était venue à Venise de composer

un ouvrage sur les différentes constitutions; c'est celui qui devint le *Contrat social*[1]. En l'écrivant il a continuellement sa patrie devant les yeux.

La pensée d'une autre de ses œuvres les plus célèbres date aussi de cette époque. Accompagné de Thérèse et de quelques amis, il fit en bateau le tour du lac de Genève et visita de nouveau Vevey et Clarens où il devait placer les scènes de *La Nouvelle Héloïse*. Pendant ce voyage il revoit pour la dernière fois Mme de Warens qu'il aida dé ses faibles moyens. Il l'a oubliée plus tard quoiqu'alors elle ait eu encore grand besoin de son aide[2].

Rousseau fut si content de son séjour à Genève qu'il retourna à Paris avec la pensée de mettre ordre à ses affaires de telle sorte qu'il pût, le printemps suivant, aller s'y établir. Il était depuis longtemps fatigué de son séjour dans la grande ville; mais il ne réalisa pas ses plans. Le *Discours sur l'Inégalité*, quand il parut, causa un grand scandale parmi les autorités de Genève, bien qu'il fût, ou peut être justement parce qu'il était dédié à la République de Genève. Voltaire s'était fixé dans le voisinage immédiat de Genève et entretenait de fréquentes relations avec les familles qui y étaient les mieux posées et les plus influentes. Rousseau pensait que Voltaire, par sa seule présence, aurait de l'influence justement dans le sens vers lequel on ne devait pas tendre. Voltaire voulait faire de Genève un petit Paris tandis

1. Voir Jules Vuy : *Origines des idées politiques de Rousseau*, 2e éd. Genève, Paris, 1889, p. 150-166.

2. Voir Eugène Ritter : *Famille et jeunesse de Rousseau*, p. 300-303.

que Rousseau voulait que sa patrie conservât son antique simplicité et qu'elle ne fût point envahie par une culture exagérée.

Cependant il quitta Paris. Mme d'Épinay, sa protectrice lui offrit un logement dans un pavillon qui s'appelait l'Ermitage et qui faisait partie d'une propriété qu'elle possédait aux environs de Paris près des grands bois de Montmorency. C'était depuis longtemps son désir de demeurer à la campagne. Il dit même dans ses *Confessions* que tous ses efforts pour réussir n'avaient d'autre but. Lorsqu'au commencement du printemps de 1756, il se transporta à l'Ermitage, il s'écria : Enfin j'ai atteint tout ce que j'avais souhaité ! Ses amis les Encyclopédistes se moquèrent de lui et pensèrent qu'il ne resterait pas longtemps à la campagne. Cependant il pensait se trouver dans son élément et il vécut tout d'abord dans un véritable délire champêtre, occupé à parcourir les bois environnants, à en découvrir tous les chemins et tous les sentiers. Quand il eut retrouvé le calme, il se remit à écrire et la période qui suivit (1756-1762) fut la plus fructueuse de sa vie, celle dans laquelle il donna ses grandes œuvres. Mais ce fut aussi une époque de luttes; d'ailleurs il avait apporté avec lui des souvenirs qui devaient peser de plus en plus sur son esprit.

Comme nous l'avons vu, Rousseau ne se croyait pas destiné à la vie sociale, avec ses liens et ses devoirs. Il avait toujours voulu vivre en bohémien romantique. Or le bohémien s'était lié à une femme et il en avait eu des enfants. Il était donc ainsi entré dans des rapports sociaux. Il trancha la difficulté en faisant porter ses enfants,

cinq enfants, aussitôt nés, aux Enfants-Trouvés. La première fois, il s'y résolut sans plus de réflexions, suivant les maximes professées en telles matières par le cercle des gens avec qui il vivait. Plus tard il chercha à se défendre et à donner les raisons qui l'avaient fait agir ainsi. Il était pauvre, maladif et ne pouvait nourrir ses enfants ; il ne voulait pas abandonner Thérèse à sa famille ni à ses riches protecteurs. Il croyait avoir le droit de se conduire comme un membre de la République de Platon et de confier à la société l'entretien et l'éducation de ses enfants qui, à son avis, seraient ainsi plus heureux que s'il les élevait lui-même : ils deviendraient ouvriers, cultivateurs, au lieu d'être vagabonds ! — Il n'oubliait qu'une chose, c'est que la mortalité parmi les enfants assistés était plus grande qu'ailleurs et qu'ils fournissaient le contingent le plus nombreux à la classe des prostituées et des criminels.

Il se repentit profondément de ce qu'il avait fait. Au commencement de l'*Emile*, il écrit : « Celui qui ne peut remplir les devoirs de père n'a point le droit de le devenir. Il n'y a ni pauvreté, ni travaux, ni respect humain, qui le dispensent de nourrir ses enfants et de les élever lui-même. Lecteurs, vous pouvez m'en croire. Je prédis à quiconque a des entrailles et néglige de si saints devoirs, qu'il versera longtemps sur sa faute des larmes amères, et n'en sera jamais consolé. » Rousseau regarda ces paroles comme une confession suffisante, mais lorsque Voltaire, quelques années après, dans son pamphlet anonyme, publia ce secret, il trouva nécessaire d'en parler avec détail dans ses *Confessions*. Il y revient dans une lettre de 1770 (à Mme B..., 17 janvier 1770) :

« Plaignez ceux qu'un sort de fer prive d'un pareil bonheur (celui d'élever un enfant); plaignez-les s'ils ne sont que malheureux; plaignez-les beaucoup plus s'ils sont coupables... J'aime mieux les expier (mes fautes) que les excuser. Quand ma raison me dit que j'ai fait dans ma situation ce que j'ai dû faire, je l'en crois moins que mon cœur qui gémit et qui la dément. »

Ce sont de pareilles actions qui font de Rousseau une énigme pour lui-même et pour les autres. Comment, se demande-t-il lui-même dans ses *Confessions*, un si grand enthousiasme pour le bien, un cœur si chaleureux, un esprit si sensible pouvaient-ils s'allier à la méchanceté ? Il trouve en lui des éléments contraires, en quelques-uns il ne peut se reconnaître. Il ne sait qu'une chose, c'est qu'il n'a jamais voulu causer de souffrance; s'il a mal agi, c'est par erreur. Il est curieux de remarquer que ses sentiments d'indépendance et de liberté l'ont conduit précisément à commettre l'action la plus opposée à la nature. Il aurait eu quelque raison de s'adresser le même reproche qu'il adressait à la « culture », celui de dissoudre et de détruire les instincts naturels. Il voulait vivre en bohémien, mais les bohémiens emportent avec eux leurs enfants dans leur existence nomade. Rousseau n'écouta point la nature en ceci et il se défendit par des sophismes dont le tissu fut souvent déchiré par l'explosion de ses véritables sentiments. L'hospice des Enfants-Trouvés est bien une invention de la civilisation; il n'y en avait point dans l'état de nature. Il est assez compréhensible que Rousseau ait souffert d'un tel souvenir; cet acte était en con-

tradiction avec toutes ses aspirations intérieures. A l'inquiétude perpétuelle que lui causait cette pensée vint bientôt s'ajouter le trouble que lui causa sa violente rupture avec les diverses tendances qui régnaient de son temps et d'abord avec celle dont il semblait le plus voisin par ses idées.

4. — La rupture avec les Encyclopédistes.

Les quinze années passées à Paris n'avaient pas apporté à Rousseau le bonheur qu'il y était venu chercher, mais son esprit s'était mûri pendant ce temps, grâce surtout à la fréquentation des Encyclopédistes dont le contact avait été pour lui une sorte de purgatoire. L'amour de la musique l'avait lié avec Grimm, Diderot et d'Holbach. Il collabora à l'*Encyclopédie* pour laquelle il écrivit des articles sur la musique et l'article intitulé *Économie politique*, auquel on aurait plutôt dû mettre comme titre philosophie du droit ; c'est la première esquisse du *Contrat social*.

Pour ce qui regarde les Encyclopédistes, je me permettrai de renvoyer au cinquième livre de mon *Histoire de la Philosophie moderne*[1]. Mais on peut, en quelques mots, caractériser leur œuvre comme tendant à employer la philosophie de Locke et les sciences de la nature, nouvellement fondées, à la critique des idées traditionnelles et des institutions existantes. Ils empruntaient à

1. Traduite en français, Paris, F. Alcan.

Locke le principe qu'il n'y a point d'idée qui ne dérive de l'expérience; à toutes les croyances traditionnelles on demandait sur quelle expérience assignable elles se fondaient. On avait aussi pris chez lui la théorie d'après laquelle la société serait basée sur un contrat réciproque ayant pour but d'assurer le bonheur et la liberté de l'individu; toutes les institutions dont les fruits étaient en lutte avec cette idée devaient être considérées comme l'œuvre de l'ambition et de la fourberie. Les sciences naturelles avaient conduit à regarder le monde physique comme un vaste mécanisme et à croire à l'éternité de la matière et du mouvement. On rejetait comme folie ou charlatanerie toutes les opinions héréditaires qui ne paraissaient pas s'accorder avec ces doctrines. Voltaire avait ouvert cette voie par ses *Lettres sur les Anglais* et par son exposé de la physique de Newton. Plus tard, Diderot, La Mettrie et d'Holbach s'étaient efforcés de tirer les conséquences positives et négatives de la nouvelle conception de la nature. Diderot était des trois celui dont l'esprit et la pensée avaient le plus d'envergure, c'est aussi avec lui que Rousseau eut les relations les plus intimes; il l'a aimé passionnément et leur rupture l'affligea profondément. Diderot était aussi enthousiaste que Rousseau, mais ses transports se donnaient issue d'une autre manière, et il ne comprit pas le grand problème qui s'était imposé à son ami. Il occupe cepen dant une place importante dans l'histoire de la pensée, non seulement par la position qu'il prit dans les luttes de cette époque, mais aussi parce que c'était une intelligence pleine de curiosités qui ne se tint pas pour satisfaite par les solutions populaires du problème de l'exis-

tence que Voltaire et d'Holbach avaient proposées[1].

Les idées qu'il développa et qui, pour une partie, ne furent connues que longtemps après sa mort, le rattachent, dans le passé, à Spinoza et à Leibniz et, dans l'avenir, à Goethe, à Schelling et à la théorie moderne de l'évolution. Ce côté de sa pensée n'a pas attiré l'attention de Rousseau, mais il s'est d'autant plus attaché à son caractère vibrant d'enthousiasme. L'opposition entre Rousseau et les Encyclopédistes n'apparaît nulle part aussi clairement que lorsqu'on se rappelle que Diderot, dans le *Supplément au voyage de Bougainville*, et Voltaire, dans *L'Ingénu*, dans *Candide*, dans l'*Entretien d'un sauvage et d'un bachelier*, dans l'*Histoire d'un bon Bramin*, et ailleurs encore, ont aussi montré en traits fortement marqués, l'opposition de la nature et de la civilisation. Mais ils peignaient ce contraste afin d'agacer et d'exciter. Ce qui, pour eux, n'était qu'un jeu malicieux, tout au plus un instrument de polémique représentait pour Rousseau quelque chose de très grave qui avait ébranlé et pénétré toute sa personnalité. Son étrange existence avait été la cause du sérieux avec lequel il avait envisagé ce problème qui, en retour, prit chez lui une telle place que sa vie à venir en fut changée. Si Diderot a eu de l'influence sur la forme des écrits de Jean-Jacques qui avaient pour sujet la science, l'art et l'inégalité des conditions humaines, c'est qu'ils ont pu travailler ensemble tant qu'il s'est agi de combattre, mais non plus lorsqu'il s'est agi de savoir quels

1. Voir le solide et intéressant ouvrage de Knud Ipsen, *Diderot, hans liv og hans Gerning* (*Diderot, sa vie et son œuvre*), Copenhague, 1891.

étaient les résultats du combat. Rousseau fut plus tard condamné à la solitude, certainement parce qu'il voyait plus loin et plus profondément que ses compagnons de lutte.

Holbach, Allemand naturalisé Français, rassemblait dans sa maison les hommes de l'opposition. Son salon fut « le berceau de l'*Encyclopédie* ». Il était d'un caractère bienveillant; son esprit manquait d'originalité; les meilleures parties de ses écrits ont été inspirées par Diderot. Il s'en sépare d'ailleurs par son matérialisme lourd et dogmatique auquel il cherchait à convertir tout le monde. Lorsqu'il se trouvait dans le cercle de ses amis, que nous connaissons par les descriptions magistrales qu'en a données Diderot dans ses *Lettres à Mlle Voland*, il n'avait jamais assez de sarcasmes pour les vieilles idées religieuses. Il pouvait aussi pousser très loin la raillerie à l'égard des personnes, en dépit de sa bonhomie. Sa moquerie allait surtout à Jean-Jacques qui manquait de présence d'esprit et qui était incapable de rassembler ses pensées de façon à briller dans une discussion de salon; d'Holbach savait que Jean-Jacques pouvait dire des choses intéressantes quand il était irrité et il l'excitait pour provoquer ces « moments d'éclat et de verve. »

La troisième feuille du trèfle était Melchior Grimm, comme d'Holbach allemand de naissance. Il vivait à Paris correspondant avec diverses cours étrangères qui souhaitaient d'être tenues au courant de la littérature française. Il est l'un des premiers qui ait pressenti le changement qu'allait apporter dans la littérature l'intérêt qu'on prenait depuis peu à Shakespeare. Sainte-

Beuve a donné, dans les *Causeries du Lundi* (VII), un curieux portrait de Grimm qui forme la contre-partie nécessaire à celui que Rousseau a tracé dans les *Confessions*[1].

D'après Sainte-Beuve, il faut regarder Grimm comme le contemporain, un peu plus âgé, de Lessing et de Herder. Il avait l'intelligence sceptique et aiguisée; il joignait à son sens littéraire un esprit positif et, à cet égard, il présente le contraste le plus frappant avec Rousseau, et aussi avec Diderot. Encore moins que les autres personnes appartenant à ce groupe, il comprenait Rousseau et il ne se faisait pas faute, lorsque l'intérêt ou le caprice l'y entraînait, de blesser le sensible Jean-Jacques qui se défendait si mal.

Rousseau n'entra jamais personnellement en contact avec Voltaire, aussi leur brouille prit-elle un autre caractère.

Il n'y a pas de doute que Rousseau n'ait beaucoup appris des Encyclopédistes et dans des paroles citées plus haut il l'a lui-même avoué. Sa pensée s'affina, son horizon s'élargit, son sens littéraire s'éveilla. Dusaulx, dans *De mes rapports avec Jean-Jacques Rousseau*,

1. Non seulement Sainte-Beuve, mais aussi Saint-Marc Girardin et Scherer ont pris parti pour Grimm contre Rousseau. M. Eugène Ritter, se basant sur des découvertes récentes, a examiné de nouveau les rapports de Grimm et de Rousseau (*Annales de la Société J.-J. Rousseau*, 1906) et il n'a pas conclu en faveur de Grimm. Mme Frederika Macdonald (*La Légende de J.-J. Rousseau*, traduit de l'anglais, 1909) a mis au jour de nouveaux documents, mais l'ardeur dont elle est animée dans la défense de son héros lui fait dépasser toutes limites et exagérer les torts de ses adversaires. Voir une critique qui a été faite de son plaidoyer en connaissance de cause dans les *Annales*, III, p. 256-267.

Paris, 1798, dépeint ainsi, d'après ce qu'il avait entendu dire à d'Holbach et aux « plus anciens » amis de Rousseau, l'entrée de Rousseau dans la compagnie des Encyclopédistes. « C'est là qu'il apprit à manier avec tant d'art le pour et le contre, comme on le voit dans ses deux lettres sur le suicide, et dans plusieurs autres du même genre. Quand il avait un sujet à traiter, et même une opinion arrêtée, pour se féconder en tous sens, et au risque de changer d'avis, il la soumettait à ceux qu'il regardait comme ses maîtres, et la faisait combattre ou discuter par ces hommes dont la plupart étaient très exercés sur toutes sortes de matières. Voilà ce qui, joint à son éloquence naturelle, l'a rendu si redoutable dans la dispute, que bientôt personne ne fut plus en état de lui résister, lors même qu'il défendait des paradoxes insoutenables... Le nouvel ami du baron d'Holbach, circonspect, décent, d'une sensibilité charmante, et d'un goût de propreté qui relevait singulièremeni la simplicité de ses habits, plaisait à tout le monde. Les plus difficiles ne trouvaient rien à redire dans son humeur ni dans sa conduite. Ceux qu'on appelait gens du bon ton, lui reprochaient seulement une politesse timide, et qui leur semblait un peu trop provincial ; il s'en est corrigé, mais en se jetant dans l'excès contraire. Loin d'être misanthrope, Jean-Jacques était alors prévenant, plein de confiance et très communicatif. Se méfiant, non des autres, mais de lui-même ; il se tenait hors de ligne, ne rivalisait avec personne, et consultait plutôt qu'il ne décidait. Tel fut, m'a-t-on dit, le premier Jean-Jacques lorsqu'il débuta dans la capitale. » On voit d'après ces paroles combien, parmi les amis d'Holbach, on usait

avec Rousseau d'un ton protecteur. Lorsque soudain, il révéla ses pensées nouvelles, on ne le prit pas au sérieux et lorsque, prêchant la réforme morale, le sentiment de sa propre valeur s'éveilla en lui, on pensa que son succès, dont ses amis étaient enclins à s'attribuer l'honneur, lui était monté au cerveau. On le trouva soudain changé, comme dit Dusaulx, « du blanc au noir ! »

Avant que nous ne traitions de l'opposition intérieure et essentielle qui devait séparer Rousseau des Encyclopédistes, il faut nous occuper des circonstances extérieures qui provoquèrent leur rupture. Nous verrons, à cette occasion, dans quelles relations Rousseau était entré et combien la fréquentation du monde, pour lequel il se sentait si peu fait, lui avait peu réussi.

La protectrice de Rousseau, Mme d'Épinay, qui lui avait donné l'Ermitage dans le voisinage de sa maison de campagne, avait Grimm pour amant. Les rapports entre celui-ci et Rousseau s'étaient refroidis peu à peu. Grimm regardait son ancien ami comme fou. Il ne comprenait pas son caractère et froidement, d'une façon blessante parfois, il lui reprochait les contradictions réelles ou apparentes dans lesquelles il s'empêtrait, en partie à cause de sa gaucherie et de sa lenteur à penser, en partie à cause de son fougueux enthousiasme. Et même si Grimm n'éprouvait véritablement pas de jalousie à son égard, il pensait néanmoins qu'ayant un amant et un mari, Mme d'Épinay n'avait pas besoin d'avoir un ami. Il s'efforça de l'éloigner de sa bienfaitrice. Par ses airs de froide supériorité et ses railleries, il amena plusieurs fois Rousseau à s'emporter. Il arriva alors que Mme d'Épinay dut entreprendre un voyage à

Genève pour consulter Tronchin. On invita Rousseau à l'accompagner ; Grimm et Diderot pesèrent sur lui pour l'obliger à faire ce qu'ils déclaraient être un pur devoir de sa part. Rousseau n'était pas bien portant, il n'avait pas les moyens de s'équiper et il n'était pas très soucieux de se montrer dans sa républicaine patrie à la suite de la femme d'un fermier général. De plus, il avait un soupçon[1] dont la justesse n'a été ni infirmée ni prouvée et qui lui faisait penser que le voyage était entrepris pour cacher les suites des relations de Mme d'Épinay avec Grimm. Il était irrité du rôle que ses amis voulaient lui faire jouer, non moins que de ce qu'ils eussent la prétention de lui apprendre quel était son devoir. Un autre incident s'ajouta à ces diverses circonstances.

Au cours de ses promenades autour de l'Ermitage, dans lesquelles Thérèse refusait de l'accompagner, il s'était de plus en plus enfoncé dans des souvenirs et des rêves du genre idyllique. Comme dans son enfance, il s'enthousiasmait pour des êtres sortis de son imagination et construisait un monde où l'amour et l'amitié régnaient sans fausseté et sans tyrannie. Les personnages de *la Nouvelle Héloïse* étaient alors en gestation dans son esprit. Se trouvant dans de pareilles dispositions, il reçut un jour la visite de Mme d'Houtetot, la belle-sœur de Mme d'Épinay, qui demeurait dans le voisinage. Il devint bientôt amoureux d'elle ; selon lui, c'était la première fois qu'il aimait véritablement. Ce

1. Eugène Ritter (*Annales*, II, p. 60 et suiv.) pense que le soupçon qu'il avait pouvait être justifié.

devait être un amour malheureux puisque le cœur de Mme d'Houdetot était déjà occupé. Les fréquentes visites que lui fit Rousseau ne passèrent pas inaperçues, peut-être aussi Thérèse vint-elle à en parler par jalousie; toujours est-il que l'histoire s'ébruita et que le cercle de leurs amis s'amusa de voir le philosophe et le moraliste dans la posture d'amoureux transi. D'Holbach fit même le voyage de Montmorency pour jouir du spectacle et les coups d'épingles plurent sur le malheureux Jean-Jacques qui joua un rôle pitoyable. Rousseau accusa Mme d'Épinay et Diderot d'avoir trahi son secret. De propos en propos, il en vint à rompre définitivement avec ses anciens amis. Pendant l'hiver de 1757-1758, Rousseau quitta l'Ermitage où il ne voulait pas rester un jour de plus, et il s'installa dans une maison appelée Montlouis et située de l'autre côté des bois de Montmorency. Il se brouilla avec Diderot par un passage du préambule de sa *Lettre à d'Alembert* où il est parlé d'un ami infidèle qui divulgue un secret confié. Il avait déjà cessé tous rapports avec d'Holbach après une scène violente arrivée chez celui-ci et dont la cause fut l'indignation qu'il éprouva en voyant un prêtre de campagne être l'objet des plaisanteries du maître de la maison et de ses hôtes qui feignaient de louer une tragédie dont il leur faisait la lecture[1]. Pour sa part Rousseau dit (*Confessions*, VIII, voir aussi la lettre à M. de Saint-Germain du 26 février 1770) que la rupture se produisit le jour où d'Holbach, sans qu'il lui en ait donné occasion, le traita, en pré-

1. Cette scène est racontée dans une lettre d'un des amis d'Holbach publiée par Ginguené dans les *Lettres sur les Confessions de J.-J. Rousseau*, Paris, 1791, p. 132 et suiv.

sence de plusieurs personnes, si grossièrement qu'il résolut de ne jamais plus entrer dans sa maison.

Cette querelle fit beaucoup de bruit à Paris parmi les gens de la haute société. Le marquis de Catries ne put s'empêcher de s'écrier : « Mon Dieu, partout où je vais, je n'entends parler que de ce Rousseau et de ce Diderot ! Conçoit-on cela ? Des gens de rien ; des gens qui n'ont pas de maison, qui sont logés à un troisième étage[1] ». On devait bientôt apprendre à se soucier des gens qui demeuraient au troisième étage... et même plus haut.

Il est assez difficile, en cette affaire, de distribuer les torts pour ce qui est des incidents extérieurs, malgré les nombreux écrits publiés sur le sujet par les historiens de la littérature. Il est clair que Rousseau n'a pas eu, en cette occasion, l'attitude d'un héros. Nous devons souscrire à ce qu'a dit Mme de Staël, qu'il faut voir Rousseau seul et au milieu de la nature. « Quand on le voit aux prises avec des hommes, il nous plaît moins. » Mais il est tout à fait certain qu'il souffrit plus d'être séparé de ses anciens amis que ceux-ci n'en souffrirent. Le regret qui le remplissait couva dans la solitude où il vivait et produisit chez lui une sombre méfiance. Grimm, Diderot et d'Holbach le prirent plus légèrement ; ils considéraient Rousseau comme fou, ingrat, rénégat et, dans le monde bigarré et amusant où ils vivaient, ils digérèrent facilement le chagrin qu'avait pu leur causer la perte de cet ami ; ils trouvaient des oreilles prêtes à accueillir les accusations qu'ils portaient contre Rous-

1. Voir H. Beaudoin : *La Vie et les ouvrages de J.-J. Rousseau*, Paris, 1891, I, p. 422.

seau tandis que celui-ci en était réduit à sa propre compagnie et contraint de plaider sa cause devant la postérité. Et il est certain aussi qu'une parole prononcée par ces amis eût facilement amené la réconciliation. Rousseau disait qu'un feu n'avait jamais été allumé dans son cœur qu'une larme n'ait pu éteindre. Cette parole, ils ne la prononcèrent jamais. La moquerie et le ton de supériorité, supériorité que nous ne leur accordons guère aujourd'hui, caractérisent l'attitude que les héros des lumières prirent vis-à-vis du « petit cuistre », comme d'Holbach avait coutume de l'appeler.

La raison plus profonde qui sépara Rousseau des Encyclopédistes doit être cherchée dans la différence de leurs caractères et plus encore dans l'opposition que présentaient leurs tendances d'esprit.

Les amis de Rousseau cherchaient toujours à jouer vis-à-vis de lui le rôle de providence, voulaient lui dicter sa manière de vivre et lui prescrire les devoirs que, selon eux, il avait à remplir. Ils s'efforçaient de le séparer de Thérèse et de sa famille. « On ne peut, dit d'Holbach dans une conversation citée dans les *Lettres sur les Confessions de Rousseau* qu'a publiées Ginguené, Paris, 1791, p. 132, imaginer un contraste plus affligeant que celui qu'il présentait avec sa Thérèse et son génie. Diderot, Grimm et moi, nous fîmes une *conspiration amicale* contre ce bizarre et ridicule assemblage. Il fut *blessé de notre zèle*, indigné de notre désapprobation et, dès ce moment, il se tourna avec une véritable fureur contre la philosophie antithérésienne. » Et cette conjuration se donna bien vite un

autre objet. Rousseau avait « réformé » son existence, renoncé à son emploi et avait compté vivre en copiant de la musique. Alors se forma (Dusaulx : *De mes rapports avec Jean-Jacques Rousseau*, Paris, 1798, p. 27), une sainte ligue pour lui venir en aide sans qu'il le sût. On acquit facilement Thérèse à cette cause et on se servit de sa simplicité pour ajouter à ce qu'il pouvait gagner. « Chacun avait son département, l'un les vivres, l'autre l'habillement, ainsi du reste. Voilà comme notre philosophe, trompé du matin jusqu'au soir, s'est longtemps tiré d'affaire sans déroger à son indépendance et à sa pauvreté systématique. » Rousseau s'aperçut de ce qui se passait sans pouvoir l'empêcher. Il vit qu'il n'était pas si facile qu'il l'avait pensé d'être pauvre et indépendant (*Confessions*, VIII). Mais lorsqu'en même temps on voulut l'empêcher de s'établir à la campagne et qu'on voulut lui tracer sa ligne de conduite, il se fâcha. Ses amis devaient être seulement des amis et, affirmait-il, des bienfaiteurs cessent d'être des bienfaiteurs quand ils s'imposent. La reconnaissance lui semblait un joug qu'il ne pouvait supporter, une restriction à sa liberté qui, pour lui, était la chose la plus précieuse. Il déclare même dans une lettre à Mme de Créqui (1752) : « Je me suis bien étudié, et j'ai toujours senti que la reconnaissance et l'amitié ne sauraient compatir dans mon cœur. » Pour ces raisons il refuse un présent qui lui est offert. Plus tard, dans une lettre à Mme d'Houdetot, datée de 1757 et publiée par Buffenoir dans son beau livre sur *La comtesse d'Houdetot* (1905), il écrit que ses amis ne devaient pas se soucier de sa pauvreté plus

qu'il ne le faisait lui-même, mais qu'ils devaient l'aimer tel qu'il était. Plus le sentiment de ce qu'il valait croissait en lui, moins il pouvait se plaire dans l'état de dépendance où ils le voulaient tenir. Le mystère que l'on mit à l'aider éveilla sa méfiance et lui donna les motifs qui plus tard l'amenèrent à croire à une conjuration systématique. Déjà, dans des lettres du mois d'octobre 1757, à Mme d'Epinay et à Saint-Lambert, il parle d'un complot formé par ses amis qui voulaient se servir de sa pauvreté pour le rendre dépendant. Si Rousseau ne comprenait pas l'art de recevoir, ses amis ne comprenaient évidemment pas celui de donner.

A mesure que Rousseau atteignait une plus grande indépendance et qu'il avait une conscience plus nette de sa vocation, il se plaisait moins dans les salons où fréquentaient ses amis. Comme nous l'avons déjà dit, il pensait lentement quand il était invité à penser devant témoins. La conversation, dit-il lui-même dans ses *Rêveries* (IV), était trop rapide pour que ses pensées pussent la suivre ; quand il devait y prendre part, il lui fallait donc parler plus vite qu'il ne pensait et il en résultait qu'il disait souvent des bêtises et des niaiseries qui offraient une riche matière aux critiques moqueuses des « amis ». On ne cherchait pas à se rendre compte d'où venaient les contradictions, encore moins cherchait-on s'il n'y avait pas une connexité intérieure à laquelle elles se pussent rattacher. Rousseau, de son côté, ne supportait pas le rire qui selon lui était l'argument des sots, le poison du bon sens et de l'honnêteté » (*Émile*, IV, et Lettre à Vernet,

29 novembre 1760). Il reprochait sévèrement à Molière d'avoir, dans *le Misanthrope*, fait rire d'un homme honnête et vertueux (Lettre à d'Alembert, 1758). Il ne devait point se trouver à l'aise au milieu de gens parmi lesquels l'esprit bouillonnait avec pétulance et légèreté et où le rire, à tort ou à raison, souvent tenait lieu d'argument.

On n'y comprenait pas son besoin de solitude et on ne voyait pas ce qu'il y avait sous ses paradoxes. On ne pressentait pas quelles sortes de problèmes occupaient sa pensée et par conséquent pas non plus quelle devait être sa tâche. On trouvait tout naturel qu'il eût commencé par étonner le monde au moyen de ses affirmations bizarres ; par là il avait attiré l'attention et pris rang parmi les beaux esprits. Mais quand il fit mine de prendre les choses sérieusement, on fut choqué et on le considéra comme fou ou hypocrite. Pour lui, le doute n'était pas un état naturel où l'on pût demeurer. Il désirait des choses auxquelles il donna toute son âme. D'autre part, le ton dogmatique avec lequel les Encyclopédistes lançaient, surtout dans les conversations privées, leurs affirmations, lui était insupportable. Il en a parlé plus tard, dans l'*Émile,* IV : « Fuyez ceux dont le scepticisme apparent est cent fois plus affirmatif et plus dogmatique que le ton décidé de leurs adversaires. Quelque importance qu'il attachât au fait d'avoir une conviction fixe et personnelle, il pensait pourtant que seuls les charlatans pouvaient parler dogmatiquement des choses religieuses (*Rêveries,* III). Ce qu'il y a de nouveau en Rousseau, c'est l'importance qu'il attache à l'élément personnel et subjectif dans toute conception sérieuse de la vie. Par là il donna au

problème religieux une nouvelle forme qui l'éleva bien au-dessus des luttes des Encyclopédistes et des théologiens. Diderot, La Mettrie et d'Holbach avaient raison de dire que la connaissance que nous tenons de l'expérience doit exercer nécessairement et en réalité exerce constamment, d'une façon latente, son influence sur notre conception de la vie ; si elle veut être autre chose qu'un rêve dans lequel on cherche le repos, il faut qu'elle soit mise dans le rapport le plus intime possible avec l'expérience. La difficulté est, d'une part, de tracer la limite de l'expérience certaine, de l'autre de trouver les conséquences réelles de la véritable expérience. Rousseau dédaignait trop ce côté objectif du problème. Il protestait contre le dogmatisme des Encyclopédistes, mais lui-même négligeait de faire l'examen critique de la face objective du problème. Il peut être rangé, à ce point de vue, avec les penseurs subjectifs ; sa position, à l'égard de l'expérience, rappelle celle de Pascal avant lui, et après lui, celles de Kierkegaard [1] et de Carlyle. Il regarde le problème subjectivement, personnellement ; il le considère comme le résultat de

1. Philosophe danois peu connu en France dont l'influence a été considérable en Scandinavie de son temps, 1813-1855, et s'est continuée de nos jours en s'étendant à l'Allemagne. Le problème religieux l'a presque uniquement occupé. Réagissant contre les doctrines de Hegel, très à la mode alors parmi ses compatriotes, il voulait un christianisme purement subjectif qui fût une religion vécue. M. Höffding lui a consacré un petit volume *Kierkegaard als Filosof*, traduit en allemand dans les *Klassiker der Philosophie*, Stuttgart, Frommann, et un article de son livre, *Danske Filosofer*. Voir l'étude de M. Delacroix dans la *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1900, et l'éd. des *Pensées* de Pascal par M. Brunschwicg (1904) I. Introduction, page 11 et s. (Note du traducteur.

l'expérience intérieure, des besoins et du désir, de l'angoisse et de la douleur, du sentiment de responsabilité et de l'exaltation que la personne a éprouvés. Rousseau est grand parce qu'il a véritablement eu prise sur la vie. Par là il a pénétré aux racines mêmes de la vie religieuse, jusqu'à la source obscure d'où descendent les grandes religions de même que les conceptions de la vie individuelles et particulières. C'est sa foi profonde en la vie, son enthousiasme intérieur, sa chaleur de cœur, ses facultés d'admiration et de respect qui nous réconcilient toujours avec Rousseau, de même que c'était cela qui le relevait au milieu de ses misères intérieures et extérieures. Il avait peu de raison d'être satisfait de lui-même, pas plus de sa propre conduite que de la manière dont il était traité, mais là précisément, et jusque dans le bourbier où le conduisit si souvent son existence, il s'élève tel qu'un clair et pur rayon qui monte vers le soleil et qui brille dans la lumière du jour !

Rousseau avait son dogmatisme aussi bien que ses adversaires. Tandis que ceux-ci formulaient leurs lois au sujet des résultats incontestables atteints par les sciences naturelles, Rousseau, pour sa part, formulait ses idées religieuses comme si c'était le fruit immédiat et inévitable de tout sentiment intérieur. Mais sa pensée religieuse se comprend mieux si on la compare à celle de Voltaire. Leurs opinions religieuses, pour ce qui est du contenu, sont presque identiques et Voltaire était irrité de ce que « cet imbécile » et « cet hypocrite » eût pu écrire quelque chose de pareil à la *Profession du Vicaire Savoyard*. Mais quelle différence dans les dis-

positions, dans l'intériorité, dans la relation intime du sentiment religieux avec les expériences de la vie personnelle !

En réalité, il s'est séparé des Encyclopédistes parce qu'il avait appelé l'attention sur un problème plus vaste que le problème religieux dont celui-ci n'est qu'une forme particulière. Rousseau met les droits du génie, du sentiment, de la naïveté, de l'instinct au-dessus du calcul, de la réflexion et de l'art de conduire la vie. Il reproche surtout à la civilisation d'affaiblir la vie en divisant les forces[1]. Il se déclare contre la division du travail psychologique aussi bien que contre celle du travail social ; il veut une vie qui se dessine en des formes claires et simples. Il reproche aux philosophes de son temps de ne pas reconnaître le concept d'instinct et de trop estimer l'intelligence et la réflexion. La pointe recherchée et raffinée lui était odieuse. Il opposa au type favori de son temps, le bel esprit, le type de la belle âme. Celle-ci ne recherche pas, comme le bel esprit, d'intéressantes et de piquantes comparaisons, mais elle est enthousiaste, sincère et honnête, se laisse gouverner par son cœur qui la conduit mieux et plus sûrement que ne le ferait la raison. Si elle s'égare, c'est que l'enthousiasme l'entraîne. La belle âme est l'œuvre même de la nature. Cette idée est développée surtout dans *La Nouvelle Héloïse* et elle est accompagnée d'une attaque très nette contre le culte du bel esprit. Rousseau avoue que le cœur ne nous montre que le rapport des choses

1. Il est intéressant de comparer les rapports de Rousseau et des Encyclopédistes avec ceux de Léon Tolstoï et des cercles littéraires de Saint-Pétersbourg. *Vie de Tolstoï* par Birukof. Chap. IX.

avec nous-mêmes, non le rapport qu'elles ont entre elles, et il reconnaît aussi que la connaissance de ce mutuel rapport peut être nécessaire pour juger exactement de leur relation avec nous (*Nouvelle Héloïse*, V. Lettre 8) Il veut « un esprit élevé » uni à une belle âme (Lettre à Usteri, 5 janvier 1764). Mais toute l'importance accordée au sentiment et au cœur se rattache au problème de la culture qu'il avait soulevé. Il s'écrie, à propos des belles âmes, dans l'introduction à *La Nouvelle Héloïse* : « La nature les fit, vos institutions les gâtent. »

Mais il place en opposition avec le pur esprit, non seulement le cœur et le sentiment, mais aussi le génie. Nous l'avons déjà vu lorsqu'il a posé le problème de la culture. Quand il déclarait que l'art et la science n'étaient point de bonnes choses, il avait évidemment devant les yeux l'activité intellectuelle de seconde main ; au contraire il n'éprouvait que de l'admiration pour les grands esprits qui avaient fondé la culture moderne. C'était là l'originel qui jaillit de la nature et qu'il voulait élever au-dessus de ce qui est dérivé, complexe et réfléchi. Il a donné lui-même dans son *Dictionnaire de musique* une définition du génie qui sous ce rapport est du plus haut intérêt : « Ne cherche point, jeune artiste, ce que c'est que le *génie*. En as-tu, tu le sens en toi-même. N'en as-tu pas, tu ne le connaîtras jamais. Le *génie* du musicien soumet l'univers entier à son art ; il peint tous les tableaux par les sons ; il fait parler le silence même ; il rend les idées par des sentiments, les sentiments par des accents ; et les passions qu'il exprime, il les excite au fond des cœurs..... même en peignant les horreurs

de la mort, il porte dans l'âme ce sentiment de vie qui ne l'abandonne point, et qu'il communique aux cœurs faits pour le sentir. » Même si Rousseau (influencé par Dubos, qu'il a connu) insiste là davantage sur la faculté qu'a le génie d'être profondément ému par la vie et de produire chez les autres une émotion semblable, il indique cependant que cette émotion même conduit à créer des formes et des expressions que l'esprit à lui seul ne pourrait trouver. Il faut se rappeler qu'ici Rousseau parle surtout du génie musical. Il y a, dans cette pensée, une parenté avec le courant qui, sous l'influence des splendides modèles donnés par Shakespeare, avait amené les esthéticiens anglais à exalter l'imagination créatrice du génie aux dépens de l'intelligence de combinaison qui avait été, à l'époque classique, la faculté dominante, courant qui plus tard atteignit la Suisse, la France et l'Allemagne. M. Heinrich von Stein a, dans un livre remarquable (*Die Entstehung der neueren Asthetik*, Stuttgart, 1886), décrit ce mouvement qui, avec la tendance à la sensibilité exaltée par Rousseau, furent les facteurs les plus importants de l'avènement d'une nouvelle littérature à la fin du XVIIIe siècle. M. Stein a expliqué aussi comment ce premier courant avait préparé les contemporains de Rousseau à comprendre et à accepter son œuvre.

Quand Jean-Jacques dénonça aussi l'art, c'était, en grande partie, parce que son âme renfermait une richesse plus grande que celle qui était contenue dans l'art contemporain. Et lorsque cependant il créa lui-même un nouvel art, c'était parce que sa vie intérieure renfermait une telle richesse qu'il avait besoin de lui

trouver une expression. Son influence sur l'art fut aussi féconde que celle qu'il exerça sur la religion, parce qu'il sut les ramener l'un et l'autre aux sources originelles. M. Heinrich von Stein l'a montré d'une façon intéressante dans l'œuvre que nous avons citée (p. 266 et suiv.). « Quand nous avons vécu intérieurement quelque chose de grand, puis que, fortement émus, nous tournons notre regard vers le monde extérieur, et que nous cherchons dans la nature ou dans l'art une image qui puisse répondre à la force de l'impression intérieure que nous avons éprouvée, combien ne pâlissent pas alors les impressions artistiques qui nous ont saisis dans des moments moins significatifs... Pourquoi des images, des sons, des représentations, disons-nous alors, quand la réalité du sentiment qui, partant de l'intérieur, nous saisissait, était à un tel degré plus puissant? Mais justement pour cela, nous sommes alors dans un état d'esprit qui, plus qu'aucun autre, nous dispose à produire un art original ou tout au moins à saisir une grande œuvre d'art dans son indicible plénitude. Ainsi Rousseau juge l'art de son temps qui pour lui est tout l'art. Mais son jugement même contient les germes d'un nouvel art qui repose sur des réalités de l'âme plus profondes. »

Rousseau combat pour la force de la vie, simple, entière, sous toutes ces formes. Il marque l'instant significatif où n'étant plus satisfait de critiquer l'ancien, on veut, à tout prix, un nouveau déploiement de vie. Doit-on choisir entre la force et les lumières, Rousseau préfère la force même, même si c'est au prix de l'aveuglement et du fanatisme. On aperçoit clairement qu'il détermine

une véritable réaction quand il parle du fanatisme. Bacon et Bayle avaient déclaré l'un et l'autre que la superstition et le fanatisme étaient pires que l'athéisme. Rousseau entreprend un renversement des valeurs et défend le fanatisme vis-à-vis du parti philosophique. « Bayle a très bien prouvé (*Émile*, IV), que le fanatisme est plus pernicieux que l'athéisme, et cela est incontestable ; mais ce qu'il n'a eu garde de dire, et qui n'est pourtant pas moins vrai, c'est que le fanatisme, quoique sanguinaire et cruel, est pourtant une passion grande et forte, qui élève le cœur de l'homme, qui lui fait mépriser la mort, qui lui donne un ressort prodigieux, et qu'il ne faut que mieux diriger pour en tirer les plus sublimes vertus : au lieu que l'irréligion, et en général l'esprit raisonneur et philosophique, attache à la vie, efféminé, avilit les âmes... L'indifférence philosophique ressemble à la tranquillité de l'État sous le despotisme ; c'est la tranquillité de la mort ; elle est plus destructive que la mort même. » Ce nouveau point de vue, qui est en opposition avec l'esprit philosophique, Rousseau le tient de sa propre et profonde philosophie qui met toutes les pensées, positives et négatives, en relation avec la vie d'où elles partent et sur lesquelles elles agissent en retour. Il a, par là, posé le grand problème dont l'objet est de conserver la semence féconde dans ce que nous a légué le passé et de ne pas la laisser détruire avec l'écorce qu'arrache la critique, problème dont il est indispensable de trouver la solution ; si nous n'y parvenions pas, toute la critique négative ne servirait de rien. Ce fut le problème dont hérita le plus grand esprit philosophique parmi les successeurs de Rousseau, Emma-

nuel Kant. Ils donnèrent ainsi aux temps modernes le programme de la science de l'esprit ; il s'agissait dès lors de montrer la continuité de la vie de l'esprit humain sous toutes les formes historiques[1].

Si la rupture de Rousseau avec les Encyclopédistes ne fut, pour les contemporains, qu'une querelle littéraire, elle est, pour celui qui regarde attentivement, un grand tournant de l'histoire.

5. — La rupture avec Voltaire

Les différends qui séparèrent Rousseau des Encyclopédistes et qui les émurent si fort ne jouèrent aucun rôle dans les rapports de Jean-Jacques avec Voltaire puisqu'ils ne s'étaient jamais personnellement rencontrés. Ce fut l'opposition de leurs idées et de leurs sentiments qui en fit des ennemis.

Rousseau avait appris à penser dans les *Lettres sur les Anglais*, cet ouvrage qui fut le point de départ du mouvement philosophique français au XVIIIe siècle. Il admira toujours Voltaire comme poète et comme écrivain, même après le violent conflit qui les sépara. Les premières lettres qu'ils s'écrivirent furent amicales. Rousseau, peu d'années après son arrivée à Paris, avait été chargé de remanier un texte d'opéra composé par Voltaire. A cette occasion, ils échangèrent quelques compliments courtois. Le désaccord commença dès que Rousseau eut publié le *Discours sur l'Inégalité*. Voltaire écrivit à Rousseau (1765) : « J'ai reçu, Monsieur,

1. Voir mon *Histoire de la Philosophie moderne*, trad. fr., II. p. 29.

votre nouveau livre contre le genre humain, je vous en remercie... On ne peut peindre avec des couleurs plus fortes les horreurs de la société humaine, dont notre ignorance et notre faiblesse se promettent tant de consolations. On n'a jamais employé tant d'esprit à vouloir nous rendre bêtes; on prend envie de marcher à quatre pattes, quand on lit votre ouvrage. Cependant, comme il y a plus de soixante ans que j'en ai perdu l'habitude, je sens malheureusement qu'il m'est impossible de la reprendre, et je laisse cette allure naturelle à ceux qui en sont plus dignes que vous et moi. » Dans sa réponse, Rousseau assure qu'il n'a pas parlé des grands esprits, mais de la culture non digérée. Il pense que les maux des hommes proviennent beaucoup plus du faux savoir que de l'ignorance. C'était le point de vue socratique qu'il opposait aux lumières, aussi bien qu'à l'orthodoxie. Il répond élégamment à la spirituelle raillerie de Voltaire. « Ne tentez pas de retomber à quatre pattes; personne au monde n'y réussirait moins que vous. Vous nous redressez trop bien sur nos deux pieds, pour cesser de vous tenir sur les vôtres. »

C'était une escarmouche d'avant poste qui trahissait cependant des manières de voir différentes. Rousseau en arriva bientôt à considérer Voltaire comme le représentant de tout ce qu'il voulait combattre. Il portait avec lui les lumières, la culture parisienne et il venait justement de s'établir près de Genève, la ville sainte, pour Rousseau qui voulait avant tout la préserver de l'excès de culture. Voltaire, que Grimm avait appelé le premier bel esprit du siècle, pensait que tout ce qu'on pouvait souhaiter était atteint lorsque les lumières,

telles qu'il les comprenait, avaient gagné *la bonne compagnie :* « Son tailleur et son laquais » pouvaient demeurer dans la servitude cléricale[1]. Les idées aristocratiques de Voltaire étaient ce qui scandalisait Rousseau au plus haut degré. Voltaire avait dit un jour : « Le peuple demeurera toujours stupide et barbare ; ce sont des bœufs qui ont besoin de jougs, de fouets et de foin. » De telles expressions, doublement choquantes pour Rousseau puisqu'il ne reconnaissait pas la valeur de l'intelligence qui pouvait justifier l'aristocratie de l'esprit, expliquent ce que dit à son tour Jean-Jacques (*Œuvres inédites,* publiées par Streckeisen-Moultou, p. 362). « Je me plains surtout du mépris que M. de Voltaire affecte en toute occasion pour les pauvres. » Voltaire s'était allié avec l'aristocratie politique. Il était l'ami du ministre Choiseul et des membres de l'aristocratie de Genève, personnes qui les unes et les autres devaient justement être les persécuteurs de Rousseau. Voltaire pouvait conserver ces amitiés parce qu'il publiait anonymement ses ouvrages les plus dangereux et qu'en cas de nécessité, il les désavouait effrontément, tandis que Rousseau signait toujours ses ouvrages. Ce n'était pas seulement la fortune de Voltaire qui le mettait dans

1. Lettre de Voltaire à Mme d'Épinay, 1759. Œuvres, éd. Beugnot. L. VIII, p. 206. Si l'anecdote rapportée par Desnoiterres (*Voltaire et Genève*, 2e édit., p. 138 et suiv.) est vraie, Voltaire, un jour que, soupant chez lui, ses amis discutaient de sujets religieux avec une grande liberté, aurait arrêté la conversation et n'aurait permis de la reprendre que lorsque les laquais auraient disparu ; il ne voulait être ni assassiné ni volé pendant la nuit. M. E. Faguet (*Dix-huitième siècle*, p. 208) rapporte des paroles qui répondent bien à cette conversation.

une autre situation que Rousseau, c'était aussi ses dispositions à la flatterie et à la souplesse. « Il faisait tout ce qui était en lui, dit Goethe, pour être compté parmi les grands de ce monde. » « Personne, ajoute-t-il, lorsqu'il apprécie Voltaire (*Mémoires*, livre XI), ne s'est rendu aussi dépendant pour devenir indépendant. » De plus Voltaire se servait souvent du rire, cette arme prohibée par Rousseau. Pour l'employer, Voltaire ne reculait devant aucun sacrifice. Par ce moyen, il a nettoyé, mais il n'a pas toujours compris ce qui était digne de respect. La méchanceté de sa moquerie et la confiance dogmatique qu'il avait en ses propres lumières produisit ce que Goethe a appelé son « improbité de parti-pris ». Elle ne se révèle pas seulement quand il s'agit de Rousseau. Les jugements qu'il porte sur Socrate, sur le christianisme, sur Pascal, sur Maillet, le précurseur de la doctrine de l'évolution, trahissent la même légèreté superficielle et étroite. Il faut le constater, mais on ne peut, pour cela, méconnaître l'importance de la lutte que soutint Voltaire en faveur de la tolérance et de l'humanité. Sur ce point seulement il n'entendait pas la plaisanterie, même s'il l'appliquait à ce sujet. Personne d'ailleurs n'a plus franchement que Rousseau reconnu ce beau côté du caractère de Voltaire quelle que fût pour lui son antipathie.

La guerre éclata entre eux à l'occasion du poème que Voltaire écrivit à l'occasion du tremblement de terre de Lisbonne. Ce malheur remplit d'émotion les contemporains et fit naître beaucoup de doutes à l'égard de la providence. Voltaire, dans ses vers, donna à ce doute l'ex-

pression la plus éloquente. Cet événement avait ébranlé l'optimisme qu'il avait professé jusqu'alors et il critiquait les efforts que l'on faisait pour trouver une explication qui conciliât ce désastre avec l'idée de la providence. La marche de son esprit avait son excuse dans les bases peu solides sur lesquelles, en s'appuyant sur la *Théodicée* de Leibniz et sur un poème didactique de Pope, on avait cherché à prouver qu'au fond tout était bien et harmonieux.

Le poème développe la pensée qu'un malheur comme celui qui était arrivé ne pouvait être expliqué comme une punition de Dieu. Est-ce que Lisbonne, cette ville cléricale, était plus impie que Paris où l'on dansait gaiement tandis que Lisbonne s'écroulait? A supposer qu'un pareil malheur fût voulu par un être méchant, ce serait fantastique. D'autre part, on ne peut l'attribuer à un être bon si, en même temps, on le croit en possession d'une puissance illimitée. On ne saurait imaginer une harmonie du système du monde quand toutes les parties de l'univers souffrent. Voltaire donne une description vive de ces souffrances :

Ainsi du monde entier tous les membres gémissent.
Nés pour les tourments, l'un par l'autre ils périssent,
Et vous composerez dans ce cahos fatal
Des malheurs de chaque être un bonheur général ?
Quel bonheur, ô mortels, et faible et misérable !
Vous criez « tout est bien ! » d'une voix lamentable !

Ces vers émurent Rousseau. Il lui sembla que la foi de Voltaire était une foi dans le diable. Comment pouvait-il croire que tout était mauvais et en même temps supposer qu'il y ait un Dieu bon? En outre il lui parut

révoltant qu'un homme si richement doté de tout ce qui fait le bonheur s'efforçât, par ses sombres descriptions, d'augmenter la douleur et le désespoir des malheureux. Rousseau avait bien peint la vie humaine sous de sombres couleurs ; mais il avait toujours pensé que les hommes étaient malheureux parce qu'ils faisaient un mauvais usage de leurs facultés. Et s'ils devaient tourner leurs regards vers la « Nature », c'est qu'il y avait là les germes d'une grande espérance, celle de sortir de ces erreurs [1]. Pour Rousseau, la source de la vie était toujours puissante et pure, même si on avait troublé l'eau qui s'en échappait. Dans sa *Lettre à Voltaire* (1756), il opposait sa conception à la sienne.

Il n'y a pas de contradiction, assure-t-il, à admettre à la fois les souffrances de l'individu et l'harmonie de l'univers. Cette maxime, tout est pour le mieux, doit être rejetée, car elle est contraire à la réalité des choses. Mais nous pouvons croire que le tout est bien, quoique nous ne le puissions prouver, ne connaissant pas l'ultime relation des choses, relation qui contient peut-être l'explication de la souffrance qui règne en tant de lieux du monde. Rousseau suppose une providence universelle, non particulière. La marche du monde, dans l'ensemble, non dans chaque incident particulier, doit être regardée comme un effet immédiat de l'action de la Providence. Mais ce n'est pas de l'harmonie du monde que nous

1. Dans une édition postérieure de ce poème, Voltaire ajouta quelques strophes dans lesquelles il exprima des sentiments d'espérance. Mais, dans la première édition, le poème finit ainsi :

Que faut-il ? O mortels, mortels, il faut souffrir,
Se soumettre en silence, adorer et mourir !

faisons dériver Dieu. C'est au contraire parce que nous croyons en Dieu que nous supposons que l'harmonie règne dans le monde. Et la foi en Dieu naît d'une aspiration personnelle. Le théiste pas plus que l'athée ne peuvent prouver leur croyance. Mais alors l'espérance entre en jeu, pose son poids dans la balance et l'emporte. Il ne dépend pas de moi, dit Rousseau, de croire ou de ne pas croire : l'état de doute est trop violent pour mon âme et je ne puis rester longtemps au milieu de ces fluctuations ; le parti qui m'offre le plus de consolation domine et l'espérance détruit l'équilibre de la raison.

Vis-à-vis des théologiens, Rousseau fait valoir l'immutabilité des lois de la nature. Si l'on admet que Dieu intervient d'une façon directe, on ne peut s'empêcher de le rendre responsable des malheurs particuliers. Il demande ensuite pourquoi lorsque la réalité du mal lutte contre la supposition d'un Dieu qui est à la fois tout-puissant et bon, on sacrifie plutôt la bonté à la toute-puissance que la toute puissance à la bonté. Si l'on doit choisir entre les deux erreurs, Rousseau préférera sacrifier la toute-puissance comme attribut divin. Ce qu'il appelle encore une erreur deviendra dans la suite sa conviction positive (*Emile,* IV) et il le dit d'une façon bien plus claire dans la *Lettre à M. de Beaumont,* 1763, ainsi que dans la *Lettre à* ***, 1769. Plus tard, Voltaire a développé la même pensée dans le *Dictionnaire philosophique*, 1764, et dans *Le Philosophe ignorant,* 1766[1].

1. Prémontal, membre de l'Académie de Berlin, a, comme l'a montré Renouvier, soutenu, à peu près à cette époque, desidées semblables. Le philosophe et auteur comique danois, Holberg

Rousseau ne se base pas seulement sur le besoin de conservation personnelle qui conduit à s'attacher à l'espérance jusqu'à la dernière extrémité, mais aussi sur l'expérience immédiate de la vie et sur « le doux sentiment de l'existence indépendamment de tout autre sensation ». Les philosophes, d'après lui, négligent toujours cette joie spontanée de la vie quand ils calculent ce que vaut l'existence. D'ailleurs on la trouve davantage chez des hommes simples et ignorants que chez les savants et chez les hommes saturés de culture. Ce que dit Rousseau, dans quelques fragments d'une époque postérieure, publiés par Streckeisen-Moultou (p. 344-356), s'accorde avec cette observation. « Ah ! sans doute, écrit-il, vivre est une belle chose, puisqu'une vie aussi peu fortunée que la mienne me laisse pourtant des regrets. » « L'état naturel d'un être passible et mortel tel que l'homme est de se complaire dans le sentiment de son existence. » Rousseau loue aussi par là un état qui précède toute réflexion et reste hors de son domaine. Que du reste il n'entendît pas, par ces mots, un état végétatif, privé d'intelligence, on le comprend lorsqu'on lit *Les Rêveries du Promeneur solitaire*, surtout à la cinquième promenade. Ce sentiment de la vie, immédiat, heureusement disposé, s'emparait de lui principalement pendant ses promenades dans la campagne, ou lorsque, couché dans son bateau, il se laissait emporter par le courant. Alors il traversait un de ces moments dans lesquels son cœur pouvait

est arrivé à de pareilles conclusions sans avoir été, en ceci influencé par les écrivains français.

dire avec vérité : « Je voudrais que ce moment durât toujours ! » C'était un des instants après lesquels le Faust de Goethe aspira si longtemps en vain. Le temps disparaissait pour lui ; aucun besoin, aucune inquiétude ne l'agitait, aucune représentation précise ne s'offrait à lui, non plus qu'aucune espérance, ni qu'aucun souvenir, et pourtant c'était comme si tout son être se fût concentré ; la satisfaction qui remplissait son esprit jaillissait du plus intime de son être ; c'était le sentiment même de la vie dans son intériorité et dans sa totalité. Ces moments dans lesquels la « volonté de vivre », pour se servir d'une expression de Schopenhauer, était assoupie et dans lesquels cependant la vie coulait en lui plus puissamment que jamais donnaient à Rousseau la plus grande preuve que pût lui fournir l'expérience, de l'excellence de la vie. C'est son grand mérite d'avoir découvert cette source de bonheur ; là où cette source murmure, il y a un oasis, même si tout le reste de la vie n'est qu'un désert. Ce que les mystiques du moyen âge trouvaient dans leur sombre cellule, Rousseau le découvrit dans la nature. Il a sécularisé la mystique, démontré son importance comme puissance de renouvellement et prouvé qu'il était possible de la cultiver dans toutes les existences.

Par la place qu'il a faite au besoin individuel de foi et d'espérance et au sentiment de la vie immédiate, il a opéré un changement essentiel dans la philosophie de la religion. Et ce changement paraît d'autant plus frappant que Voltaire et que Rousseau, au point de vue dogmatique, ne diffèrent pas autant qu'il semble tout d'abord. Ce n'est pas leur théologie qui est dissemblable, c'est leur

sentiment général de la vie, c'est le timbre qu'a pour eux l'existence. Rousseau pouvait, malgré tous les sombres côtés de la vie, hors de lui et en lui, conserver le sentiment profond de la valeur de la vie et un grand respect pour ce qui en est le cœur. Voltaire était incapable de comprendre un sentiment quand il était très complexe et qu'il était déterminé par des expériences contrastées. Sottise ou hypocrisie, telle était l'explication qu'il donnait en pareil cas. Par ce vers :

Vous criez « tout est bien ! » d'une voix lamentable,

il dénonce, comme il le fera plus tard dans *Candide*, la contradiction qu'il y aurait à conserver le courage et l'espérance au milieu de la souffrance. Le pauvre Jean-Jacques avait fait l'expérience que la vie est chose diverse et compliquée qu'on ne peut réduire en une seule formule et que le sentiment dans lequel la valeur de la vie se prouve comme en une somme, par suite, ne peut être tout à fait simple. Dans son âme, de même que dans sa destinée, les roses croissaient parmi les chardons; mais c'étaient tout de même des roses.

Rousseau terminait sa lettre en assurant qu'il était absolument avec Voltaire dans sa lutte contre la superstition et pour la liberté religieuse. Il dit même qu'il préfère être chrétien à la manière de Voltaire qu'à la manière des théologiens de Paris. Et il engage Voltaire à user de son talent poétique pour présenter la foi religieuse et morale dont toute société a besoin.

Voltaire lui écrivit alors une lettre où il se plaignait que la maladie l'empêchât de traiter ce sujet. Il répondit à Rousseau, ou du moins celui-ci le pensa, par *Candide*.

Si ce livre qui, pour la valeur, ne peut se comparer aux autres romans de Voltaire, à l'*Ingénu*, par exemple, est en effet une réponse à Jean-Jacques, il montre combien peu Voltaire l'avait compris. Il développe ce qu'il avait déjà dit dans *le Désastre de Lisbonne*. La phrase dont il se moque : « Les malheurs de chaque être font le bonheur général », Rousseau l'avait particulièrement désavouée. Les critiques de Voltaire atteignent l'optimisme systématique de Leibniz et de Pope et non la pensée de Rousseau. Et lorsqu'à la fin il conseille de cultiver son jardin et donne cette occupation très simple comme le seul parti à prendre, il en arrive précisément au même résultat que Rousseau, c'est-à-dire à penser que le problème ne peut être résolu théoriquement, mais seulement par la volonté personnelle et qu'il faut revenir aux grandes et simples valeurs de la vie qui jamais ne déçoivent.

La lettre de Rousseau n'était destinée qu'à Voltaire. Néanmoins elle fut imprimée quelques années après lui avoir été adressée et Rousseau lui écrivit alors (1760) pour l'informer que cette publication avait été faite sans son consentement. Mais il saisit cette occasion pour lui dire qu'il ne l'aimait pas quoiqu'il fût son disciple enthousiaste, car Voltaire avait gâté Genève et éloigné de Rousseau ses concitoyens. « Ce n'est pas ma faute, dit-il, si je ne puis honorer en vous que vos talents[1]. » On ne peut s'étonner que cette déclaration

1. Dans une lettre à Vernet (29 novembre 1760), Rousseau appelle Voltaire « ce beau génie et cette âme basse ». Le grand Frédéric s'était servi à son égard d'expressions similaires, dans une lettre de 1749. « On admire son esprit (de Voltaire) dans le même

tion n'ait pas disposé favorablement celui à qui elle était faite. Plusieurs incidents vinrent mettre de l'huile sur le feu. Lorsque les livres de Rousseau furent brûlés et lui-même poursuivi, cependant que les livres de Voltaire, publiés anonymement, mais que tout le monde savait être son œuvre, étaient tolérés en France et à Genève, parce que leur auteur était ami des gens au pouvoir, Jean-Jacques ne put s'empêcher de faire remarquer, dans ses *Lettres de la montagne*, cette différence de traitement. Voltaire en conçut une colère extrême et écrivit, sans le signer, le *Sentiment des citoyens*, publié dans le XLIIe volume (p. 76) de l'édition Beugnot. Il parle de Rousseau comme d'un homme « qui porte encore les marques funestes de ses débauches et qui, déguisé en saltimbanque, traîne après lui, de village en village, et de montagne en montagne, la malheureuse dont il fit mourir la mère, dont il a exposé les enfants à la porte d'un hôpital... », comme d'un être abjurant tous les sentiments de la nature, dépouillé de ceux de l'honneur et de la religion... Voltaire avait pris ici le masque d'un théologien genevois et il le garda si bien que Rousseau, jusqu'à sa mort, crut que cet ouvrage avait été fait par un de ses anciens amis, qui était pasteur et habitait Genève. Les accusations contenues dans le *Sentiment des citoyens* firent que Rousseau changea le plan de son autobiographie ; il avait compris la nécessité de confesser ses fautes pour s'en défendre et s'en laver devant la postérité.

moment où l'on méprise son caractère ». (Zeller, *Friedrich als Philosoph*, Berlin, 1886, p. 22).

Dans ses lettres, Voltaire emploie dès lors vis-à-vis de Rousseau les expressions les plus violentes et les plus injurieuses. Il est un faux frère, un Judas qui a trahi la philosophie, un chien enragé qui mord tout, un Diogène, ou plutôt un bâtard de Diogène (quoique, parfois, il parle comme Platon), et ainsi de suite. Il ne traitait pas mieux ses livres. *La Nouvelle Héloïse* lui semblait, pour ce qui est de la première partie, écrite dans une maison publique, et pour ce qui est de la seconde, composée dans une maison de fous. Quant à l'*Émile*, il pense qu'il sera oublié un mois après sa publication, à trente pages près, les trente pages qui contiennent la *Profession de foi du Vicaire Savoyard* quoiqu'il soit « affreux qu'il ait été donné à un pareil coquin de faire le *Vicaire Savoyard*[1] ».

Il s'agissait, pour Voltaire, de réunir tout le monde dans son combat contre l'*infâme*, la tyrannie de l'Eglise, et soudain il se sentait attaqué dans le dos. A toutes les époques, il y a eu des gens si occupés de leurs luttes actuelles qu'ils regardent tous ceux qui n'acceptent pas leur consigne comme appartenant au parti opposé. Ils ne voient pas les nouvelles possibilités, les nouveaux points de vue qui peuvent conduire bien au delà de ce qui retient les regards des hommes de partis à leur époque[2]. Il est, en un certain sens, impossible

1. *Œuvres*, LXIII, p. 212. Voir dans les *Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau*, 1905, p. 272-284, les *Notes inédites de Voltaire sur la Profession de foi du Vicaire Savoyard.*

2. Voir les expressions dont se sert Turgot vis-à-vis des « sectes » au nombre desquelles il compte les Encyclopédistes. « La nécessité de rester unis oblige de taire ou de dissimuler les vérités qui blesseraient les hommes dont le suffrage ou l'adhésion est utile

de donner raison à Voltaire contre Rousseau autant qu'il l'est de donner raison à Rousseau contre Voltaire. Rousseau a dit quelque part que la critique et la satire ne servent qu'à moucher la lampe; mais il est aussi nécessaire de moucher la lampe que de la remplir d'huile. Voltaire et Rousseau avaient chacun leur tâche. Ce qu'il y a de singulier, c'est qu'ils ne pouvaient remplir leur mission sans se heurter. On doit pourtant reconnaître que Rousseau n'a jamais marchandé à Voltaire son admiration, pas plus qu'il n'a oublié la reconnaissance qu'il lui devait. Lorsqu'à la fin de sa vie, on voulut élever une statue à Voltaire, Rousseau, malgré sa pauvreté, souscrivit une somme. Voltaire, qui n'avait pas le don de l'oubli, chercha en vain à lui faire rendre sa contribution. Si, d'autre part, nous nous demandons où sont les germes du temps à venir, de la nouvelle foi, de la nouvelle philosophie, de la nouvelle poésie, la réponse n'est pas douteuse. Il est beau d'avoir arraché l'écorce du passé, mais il est plus beau encore d'avoir travaillé à découvrir de nouveaux germes pour l'avenir.

6. — Les principales œuvres de Rousseau et leur influence sur la dernière partie de sa vie

Rousseau, vivant dans la forêt de Montmorency, avait oublié Paris et ses faux amis ; son imagination avait eu libre essor ; nous avons déjà vu quel chemin elle avait pris. Il explique lui-même son humeur et ses fantai-

à la Secte. On est obligé de former en quelque sorte un corps de doctrine. » (*Vie de Turgot*, par Condorcet. Londres, 1786, p. 28).

sies de cette époque comme une réaction contre le ton inspiré qu'il avait pris après sa réforme morale pour parler à ses compatriotes. Le chagrin de n'avoir jamais aimé (*maman* était trop maternelle et Thérèse par trop une ménagère), le sentiment qu'ainsi il n'avait pas eu toute sa part aux joies de la vie l'émouvaient jusqu'aux larmes, « larmes qu'il aimait à laisser couler. » « Mollesse trop séduisante. » s'écrie-t-il. La vie de Rousseau se prête admirablement à l'étude des contrastes de sentiments. De même qu'après s'être embourbé, après être tombé dans l'abjection, il est rempli de repentir et qu'il est emporté par une envolée d'enthousiasme, de même chez lui les éclats de l'éloquence sont suivis du jeu léger de l'imagination et des ondes flexibles des sentiments. Son cœur, comme nous venons de le dire, réclamait ses droits, et cela le conduisit à une nouvelle inconséquence ; car, lui qui avait récemment dénoncé la littérature et l'art comme la source de tous les maux, il écrivit un roman. Il a senti lui-même cette contradiction et il a avoué qu'elle doit être expliquée par la force des éléments contraires qui luttaient en lui. Chez tout le monde, il y a de pareils contrastes, mais il n'y a que dans une nature comme celle de Rousseau que chacun des éléments en lutte atteigne sa plénitude. Il dit, dans la seconde préface de *la Nouvelle Héloïse* : « Vouloir qu'on soit toujours conséquent : je doute que cela soit possible à l'homme; mais ce qui lui est possible est d'être toujours vrai : voilà ce que je veux tâcher d'être. »

Son imagination créa d'abord un monde d'êtres parfaits, de femmes belles et nobles, d'amis bons et fidèles,

tels que la réalité ne lui en avaient jamais montrés. Plus tard il donna à ses personnages des formes plus déterminées, plus terrestres ; nous savons quels sont les modèles dont il se servit. Il plaça les scènes de son histoire en des lieux qui gardaient, dans sa mémoire, un charme singulier, à Vevay et à Clarens. Byron a dit plus tard que nul autre endroit ne convenait mieux au sujet que Rousseau a traité dans *la Nouvelle Héloïse* :

« Clarens, doux Clarens, berceau d'un profond amour, — ton air nourrit les pensées passionnées, — tes arbres prennent racine dans l'amour..... — Rousseau n'a pas choisi ce lieu pour les besoins de sa fiction — le remplissant de ce qu'il aimait ; mais il a trouvé que là devaient demeurer des êtres à l'âme pure..... L'endroit est solitaire, singulier ; tout y est doux, les sons, la vue ; — là le Rhône s'est creusé un lit, les Alpes se sont construit un trône ».

Rousseau, en commençant, décrivit les rêves de son imagination sans songer à composer un livre. Quand l'idée lui vint de faire un roman, il entendit célébrer l'amour, affirmer son droit et sa pureté naturelle, en un mot donner une nouvelle forme au combat qu'il soutenait en faveur de la nature contre la civilisation et la société. Ce fut cela surtout qui frappa ses contemporains quand parut le livre. Il y avait dépeint un amour passionné sans le raffinement, les minauderies et la légèreté dont était remplie la littérature du temps. C'était l'amour en plus grand style qu'on n'était accoutumé à le voir. Le livre marque par suite un tournant dans la littérature. On y retrouve l'ancien thème éternellement jeune, traité avec une jeune fraîcheur et avec

l'enthousiasme que Rousseau met dans tout ce à quoi participe son âme. Et ce furent bien les éléments essentiels de son caractère qui s'y épanouirent. Il va de soi que le livre porte l'empreinte de son époque, mais il n'y a pas de lecteur connaissant l'histoire de la littérature qui n'y distingue l'apparition d'un nouveau courant.

Le personnage principal, Julie, est une belle âme. Elle se conforme à l'évangile de son propre cœur, sans s'appuyer sur la raison ni sur aucune autorité extérieure. Elle se donne pleinement et entièrement et risque tout pour que son amour triomphe. L'homme qu'elle aime, Saint-Preux, est une nature passive, qu'elle gouverne : elle agit pour lui et décide de tout ce qui regarde leur sort commun. La catastrophe arrive lorsque son union avec le jeune homme d'humble condition, de classe bourgeoise, rencontre une opposition implacable de la part de sa famille qui appartient à la noblesse. Il lui reste à choisir entre plonger ses parents dans le désespoir, causer peut-être la mort de sa mère dont la santé est chancelante, ou renoncer à l'homme qu'elle aime ; elle se résoud à ce dernier parti. Elle estime le mari que son père lui a destiné et, aussitôt qu'elle est mariée, la passion cède chez elle au sentiment du devoir. Là apparaît un autre motif qui inspira Rousseau lorsqu'il arriva à la dernière partie du livre. Il ne voulait pas seulement proclamer les droits de l'amour et sa pureté, mais aussi la sainteté du mariage. Et ces tendances moralisatrices étaient à ses yeux l'excuse qu'il se donnait pour avoir écrit un roman. Tandis que, dans la société, on était impitoyable pour la

faute d'une jeune fille, on souriait seulement de l'infidélité d'une femme et si l'on s'accommodait que la mère eût vingt amants, on n'eût pas pardonné à la jeune fille d'en avoir un seul. C'était là contre que Rousseau s'élevait et on découvre, dans son roman, l'intention de prendre le contre-pied de l'opinion généralement adoptée. Mais il s'était ainsi proposé une tâche difficile, celle de dépeindre le changement qui s'opère dans le caractère de Julie, de fille coupable devenant épouse admirable; mais il a failli à la tâche. La transformation n'est qu'extérieure; Rousseau l'avoue lui-même. Car, de même que l'Héloïse du moyen âge continue à aimer Abailard malgré les vœux du cloître, Julie aime Saint-Preux malgré les vœux du mariage. Dans une des scènes les plus belles et les plus poétiques de cet ouvrage, la promenade à La Meillerie, le sentiment comprimé pendant quelque temps réapparaît vainqueur et l'oblige à reconnaître qu'elle n'a jamais cessé d'aimer Saint-Preux. Elle meurt jeune, par accident. Nous ignorons ce qui serait arrivé si sa vie n'avait pas été brusquement terminée. Le désir de donner la preuve qu'il peut exister une parfaite résignation, annoncé par Rousseau avec tant de solennité, ne le conduit qu'à des contradictions.

Rousseau avait un troisième motif en écrivant ce livre. Il s'en est servi comme d'un cadre pour développer ses idées sociales, pédagogiques et religieuses et la formes de lettres qu'il a adoptée lui permet de faire de longues digressions. Les lettres de Julie en contiennent un grand nombre. Par là aussi elle rappelle l'Héloïse du moyen âge qui, peut-être surtout pour avoir le prétexte

d'écrire à Abailard, lui envoyait entr'autres de longues listes de questions théologiques : la différence consiste seulement en ceci que Julie professe plus qu'elle n'interroge. Elle se plaît à sermonner et elle s'appelle elle-même, en plaisantant, la *prêcheuse*. Quelqu'intérêt qu'aient ses théories, elles finissent par fatiguer et paraissent décidément hors de place. Rousseau a parfois de la peine à expliquer comment, en tous temps, en tous lieux et dans toutes les situations ses personnages ont une plume et de l'encre à leur disposition.

Il y a encore dans *la Nouvelle Héloïse* une autre intention qui est surtout sensible dans la troisième partie. En Julie et en son mari, M. de Wolmar, Rousseau a voulu peindre deux êtres remplis de nobles aspirations dont l'un était croyant et l'autre libre-penseur. Par ce moyen, il pensait calmer la haine que nourrissaient les uns contre les autres les Encyclopédistes et leurs adversaires, haine si grande qu'on pouvait, à ce qu'il dit dans les *Confessions*, craindre une guerre civile.

La religion de Julie ne la rattache pourtant à aucune église ; c'était la religion de Rousseau, empreinte seulement d'un caractère mystique plus marqué.

Il appartient à l'histoire de la littérature de considérer ce livre dans ce qui lui est propre et par rapport à la place qu'il occupe dans l'évolution de la littérature romanesque. Nous n'y rechercherons que les éléments qui sont caractéristiques de Rousseau. Il faut relever d'abord le ton passionné, enthousiaste, qui domine toutes les fois que l'auteur ne s'empêtre pas dans les raffinements du temps, dans sa propre rhétorique ou qu'il n'est pas occupé de ses dogmes. Cet accent appa-

raît surtout lorsqu'il s'agit d'amour, l'amour étant d'ailleurs le thème essentiel du roman. On n'a jamais montré d'une façon plus profonde et plus pénétrante, qu'il ne l'a fait par Julie que l'amour est une chose sérieuse et qu'il peut devenir *la grande affaire de notre vie*. Rousseau, comme nous l'avons déjà remarqué, prônant la pureté de l'amour lorsque c'est vraiment la voix de la nature qui s'y fait entendre, reprend le thème essentiel qui revient partout et toujours dans ses œuvres. « Le véritable amour, demande Julie, n'est-il pas le plus chaste de tous les liens ?.. L'amour en lui-même n'est-il pas la plus pure en même temps que la plus vive des aspirations de notre nature ?... Ne rebute-t-il pas les âmes basses et rampantes, tandis qu'il anime les âmes grandes et fortes et n'ennoblit-il pas tous les sentiments, ne nous redouble-t-il pas nous-même et ne nous élève-t-il pas au-dessus de nous-même ? » En opposition avec les lois de l'inégalité, l'amour révèle une loi plus élevée qui rend tous les hommes égaux. Mais c'est bien là aussi que l'art de Rousseau l'a trahi, ou plutôt sa tendance à moraliser hors de propos l'a emporté chez lui sur le sens artistique.

Dans Julie, il a dépeint une créature de sentiment, *une belle âme*. Elle vit et elle laisse conduire sa vie par le sentiment. Le sentiment devient de la sentimentalité dans beaucoup de scènes et surtout lorsque Saint-Preux, après une démarche qui l'a fortement ému, s'adresse au sentiment lui-même : « O sentiment, sentiment ! douce vie de l'âme ! quel est le cœur de fer que tu n'as jamais touché ! » etc.

Dans sa description de la vie de la campagne se

déroulant sans incidents, mais au milieu des splendeurs de la nature, Rousseau donne libre cours à son goût pour l'idylle et à son amour de la nature ; il saisit toutes les occasions de louer la campagne aux dépens des villes et il dénonce le courant qui entraîne les paysans vers les villes comme un signe des temps digne d'attention.

Le livre parut au commencement du carnaval de 1761 et fit grand bruit[1].

Le mal qu'on en avait dit à l'avance avait augmenté l'impatience avec laquelle on l'attendait et les libraires étaient assaillis de gens qui le demandaient. Il en fut publié cinquante éditions de 1761 à 1800. Rousseau dit (*Confessions*, XI) : « Les sentiments furent partagés chez les gens de lettres ; mais dans le monde il n'y eut qu'un avis ; et les femmes surtout s'enivrèrent et du livre et de l'auteur... Il est singulier que ce livre ait mieux réussi en France que dans le reste de l'Europe, quoique les Français, hommes et femmes, n'y soient pas fort bien traités. Tout au contraire de mon attente, son moindre succès fut en Suisse, et son plus grand à Paris. L'amitié, l'amour, la vertu, règnent-ils donc à Paris plus qu'ailleurs ? Non sans doute ; mais il y règne encore ce sens exquis qui transporte le cœur à leur image, et qui nous fait chérir dans les autres les senti-

1. Le général Thiébault raconte, dans ses *Mémoires* (I, p. 136), l'impression que le livre fit sur lui comme jeune homme : « Dès les premiers feuillets, je fus dans le délice. Au fait je ne lus pas, je dévorai. Les jours ne suffisaient plus, j'y employais les nuits, et d'émotions en émotions, de bouleversement en bouleversement, j'arrivai à la dernière lettre de Saint-Preux, ne pleurant plus, mais criant, hurlant comme une bête. »

ments purs, tendres, honnêtes, que nous n'avons plus. La corruption désormais est partout la même : il n'existe plus ni mœurs, ni vertus en Europe, mais s'il existe encore quelque amour pour elles, c'est à Paris qu'on doit le chercher. »

Dans les mêmes années que se formait dans le cerveau et dans le cœur de Rousseau *la Nouvelle Héloïse,* il composait deux autres œuvres capitales, le *Contrat Social* et l'*Emile.* Le thème fondamental est le même dans toutes les trois. *La Nouvelle Héloïse* oppose l'amour et la nature à la « civilisation ». Le *Contrat Social* combat pour la liberté naturelle. « L'homme est né libre; et partout il est dans les fers », c'est par ces mots que commence le livre. L'*Emile* oppose la bonté naturelle à la corruption de la société et de la civilisation. Il débute ainsi : « Tout est bien, sortant des mains de l'auteur des choses, tout dégénère entre les mains de l'homme. » Nous trouvons là l'écho des premiers paradoxes de Rousseau ; mais il nous faut étudier de plus près chacun de ces ouvrages pour en mieux comprendre le sens, et les limites des idées qu'il avait proclamées avec tant de fracas.

Depuis son séjour à Venise, Rousseau avait été occupé d'études historiques et politiques et il avait conçu le plan d'un grand ouvrage traitant de ces questions. Son voyage à Genève l'y avait encore poussé davantage et lui avait fourni de nouveaux matériaux historiques. Dans un article de l'*Encyclopédie,* il avait déjà posé son sujet. Le *Contrat Social,* qui parut en 1762, est la conclusion de ces études. Il contient l'exposé le plus radical du

droit naturel et développe d'une façon conséquente l'idée que « force ne fait pas droit »; c'est la pensée du livre. Toute intervention du pouvoir doit, pour se justifier, être l'expresssion de la volonté de la nation, l'expression d'un accord exprimé ou tacite. Par la volonté du peuple, il ne veut pas dire la volonté de tous les individus vivant à une certaine époque (volonté de tous), mais la volonté qui gouverne la vie de la nation pendant les âges différents et changeants (volonté générale). Un peuple ne peut aliéner son autorité, car, à aucune époque, des individus ne peuvent engager tout un peuple dont la vie n'est jamais finie. Rousseau expose ici l'idée de la souveraineté populaire qui remonte au moyen âge et surtout celle que cette souveraineté est inaliénable. Cette maxime est puisée dans l'histoire de sa patrie. Les franchises de Genève de 1387 insistent très fortement sur l'inaliénabilité du suffrage populaire, et cette charte jouait encore un grand rôle du temps de Rousseau dans les discussions politiques qui agitaient les Genevois. Une ébauche du *Contrat Social,* conservé à la Bibliothèque de Genève, montre que Rousseau, en traçant le plan de cet ouvrage, a beaucoup pensé à la ville où il était né[1].

On a bien exagéré le caractère doctrinaire du *Contrat Social.* On s'en est servi pendant la Révolution, Robespierre et Saint-Just plus que personne autre, comme

1. Voir Jules Vuy : *Origines des idées politiques de Rousseau,* 2e éd. Genève, Paris, 1889, p. 11, 181, 187. — Sur l'importance que l'idée de la souveraineté du peuple avait déjà eue dans les luttes religieuses du XIVe et du XVe siècles, voir Otto Gierke : *Johannes Althusius und die Entwickelung der naturrechtlichen Staatstheorien.* Breslau, 1880, p. 123 et suiv.

d'un catéchisme des éternelles vérités politiques qui devaient être transportées directement dans la vie. Un grand nombre des historiens et des adversaires de la Révolution, et jusqu'à Taine dans son grand ouvrage des *Origines*, font de ce livre la source des erreurs sur lesquelles elle se fonda. Si l'on s'imagine en pouvoir tirer une seule doctrine politique, c'est qu'on le comprend mieux que ne le faisait Rousseau. Il n'était pas satisfait de cet écrit. Dusaulx raconte qu'un jour où, dans sa vieillesse, on lui montrait ses œuvres, il prononça sur chacune d'elles quelques paroles caractéristiques ; quand ce fut le tour du *Contrat social*, il dit : « Ceux qui se vantent de l'entendre tout entier sont plus habiles que moi : c'est un livre à refaire ; mais je n'en ai pas la force ni le temps. »

Du *Contrat social* même il ressort clairement que Rousseau ne pensait pas qu'on pût bâtir *a priori* une constitution qui pût s'adapter à tous les lieux ; c'eût été d'ailleurs contraire à toutes ses façons de penser habituelles. De même qu'il n'y a pas pour lui une seule civilisation bienfaisante qui convienne à tous les degrés de développement où se trouvent les gens, il ne peut y avoir non plus une seule constitution. (Voir surtout le *Contrat social*, II, 8 et 12 et III, 9). Lorsque, dans la suite, il fut invité à écrire un projet de constitution pour la Pologne et un autre pour la Corse, il se montra fidèle à cette idée. Il déclara à son correspondant corse qu'il serait peut-être en état, quand il aurait longtemps habité son pays, de devenir son historien, mais qu'il refusait de lui donner une constitution. Dans son Mémoire sur la forme de gouvernement de la

Pologne, il explique qu'un étranger ne peut formuler une loi pour un pays, et que, en outre, les coutumes et usages nationaux ont plus d'importance que les lois demandées ou offertes. Il conseille de conserver en réformant, surtout pour ce qui regarde l'existence matérielle : « Ne libérez pas les corps avant les âmes ». Et il affirme qu'un pays est toujours affaibli quand il change de constitution.

Si l'on compare le *Contrat social* au *Discours sur l'Inégalité*, on voit nettement combien Rousseau, de l'un à l'autre, avait changé dans la conception qu'il se faisait des différences qu'il y a entre l'état de nature et l'état social. Dans le *Discours*, la marche des choses conduit fatalement à la tyrannie. Dans le *Contrat social*, ce n'est que par suite de l'abus qu'apparait l'oppression, en particulier lorsque le gouvernement fait intervenir sa propre volonté à la place de la volonté générale dont il est l'organe (III, 10). Mais il y a de grands biens qu'on atteint en passant de l'état de nature à la vie sociale. La justice remplace l'instinct, le droit et le devoir remplacent l'impulsion immédiate. Si la liberté est limitée, il y a en revanche la possibilité d'un plus grand développement des forces, de la pensée et du sentiment. Bref, l'homme, d'un animal hébété, devient un être intelligent. Mais, hélas! ajoute Rousseau, les abus de cette nouvelle condition le dégradent souvent au-dessous de celle dont il est sorti ! (I, 8). Sa pensée suit une tout autre marche que dans le premier de ses ouvrages.

En dépit des réserves qu'avait faites Rousseau, son livre était pourtant inspiré par des principes si radicaux que les gouvernements et de la France monarchique et

des Républiques de Genève et de Berne exercèrent des poursuites contre l'ouvrage et contre son auteur; la troisième de ses grandes œuvres partagea ce sort.

D'après Rousseau lui-même (Lettre à Cramer, 1764), l'*Emile* n'est pas un traité de pédagogie, mais un ouvrage philosophique où il cherche à prouver que l'homme est bon, de nature, quoique l'expérience nous montre qu'il est méchant. On y doit voir comment, lorsqu'on étudie l'histoire du cœur humain, tous les vices sont explicables ; on comprend alors que le système d'éducation qu'il expose n'est plus qu'un cadre.

Rousseau veut que l'on s'appuie sur l'expérience. Et il veut construire, non détruire. Il commence par dire qu'on ignore l'enfance. Et cette connaissance de la nature humaine, en particulier de la nature de l'enfant, que son livre doit communiquer, est pour lui de plus grande importance que la méthode qu'il préconise. De plus, la meilleure des éducations est celle que donne la nature par le déroulement spontané des facultés et des instincts; toutes les autres influences et toutes les interventions doivent être subordonnées à celle-là. L'élève apprendra par sa propre expérience et par sa propre activité à être le disciple de la nature plutôt que celui des hommes. L'éducation qu'il recevra sera donc, en tout cas dans les premiers temps, négative, c'est-à-dire qu'elle consistera à éloigner les effets qui pourraient être fâcheux ; elle n'interviendra pas directement. Et Rousseau ne parle pas seulement de l'expérience d'une façon générale. Il insiste sur ce que chaque enfant a sa nature particulière qui doit déterminer la façon dont on agira à son égard. C'est aussi une des rai-

sons qui l'engage à ne se point hâter et à se limiter, au préalable, à étudier la nature. « Epiez donc longtemps la nature[1] ! Oui, chaque période de la vie de l'individu a son caractère propre et par suite donc, sa propre perfection. Aucune époque de la vie, pas même l'enfance, ne doit être regardée comme une préparation à celle qui doit suivre. L'*Emile* est l'évangile de l'enfance qui en fait une partie indépendante de la vie, et pas seulement un avant-propos à l'âge fait. La pédagogie de Rousseau est inspirée par cette idée. « Ma méthode, dit-il, est mesurée aux forces de l'homme à ses différents âges et fondée sur des occupations proportionnées à ces forces. »

Cette place accordée à la nature met Rousseau en opposition avec l'école des lumières et avec l'orthodoxie religieuse. Par sa pensée fondamentale, il se trouve en face de deux adversaires. Aussi longtemps que possible, on doit sauvegarder l'enfant des lumières de la raison et des dogmes précis. L'excellence de la nature consiste en ce que tout d'abord, avant que la réflexion ne soit éveillée et avant que les lois et les habitudes de la société ne se soient imposées, il y a un rapport harmonieux entre les facultés et les besoins. Le problème est

1. Rousseau a aussi, dans *la Nouvelle Heloise* et dans d'autres ouvrages, fait ressortir les différences individuelles aussi bien que les différences de temps et de nationalités. Au point de vue littéraire, il en découle, comme Joseph Texte l'a montré (*J.-J. Rousseau et les Origines du Cosmopolitisme littéraire*. Paris, 1895, p. 333 et suiv.) qu'il ne peut y avoir un goût universel, mais que le goût répond à un point donné du développement intellectuel, et ceci s'accorde parfaitement avec les idées générales de Rousseau.

donc de conserver cette admirable proportion après que la réflexion, l'imagination et la société ont commencé à agir. L'éducation de la nature se fait lentement, mais les hommes ont une tendance à intervenir trop tôt. Aussi est-ce une des prescriptions les plus importantes pour « la bonne culture » de « tout retarder tant qu'il est possible ».

Locke qui, sur tant de points, est le prédécesseur de Rousseau, pensait qu'on devait raisonner autant qu'on le pouvait avec l'enfant. Rousseau affirme nettement le contraire. La raison, d'après lui, n'est pas une faculté originelle particulière, mais elle se développe quand toutes les facultés sont mûres. Le but de l'éducation est de former un être raisonnable ; mais alors on ne doit pas le regarder comme raisonnable au moment où l'on entreprend de l'élever. Ce serait commencer par la fin et faire du but l'instrument. Nos représentations viennent du dehors ; au contraire nos sentiments viennent du dedans et par conséquent se développent les premiers. C'est le sentiment et la passion qui doivent accomplir l'œuvre. L'homme ne peut s'approprier que ce qui éveille son intérêt, mais l'intérêt qu'il accorde aux choses dépend du degré de développement où il se trouve. Un éveil de la raison prématuré met dans la bouche de sages paroles, mais ne forme pas l'intelligence et affaiblit la force morale.

Pour que l'enfant ne se remplisse pas le cerveau de représentations auxquelles il ne puisse attacher aucun sens et qui ne répondent ni à ses facultés ni à ses besoins, Rousseau retardera l'éducation religieuse jusqu'à l'âge de transition. Il place à l'endroit où il traite

ce sujet la *Profession de foi du Vicaire Savoyard* pour montrer dans quel esprit l'instruction religieuse doit être donnée. Il y proclame l'évangile du sentiment et du cœur, en opposition avec l'Église et avec la philosophie des lumières. Le besoin de confiance et d'espérance qu'éprouve l'âme est, pour lui, le criterium décisif. Ce qui n'a pas de signification pour la vie des sentiments est mis de côté, lorsque ce n'est pas complètement rejeté. Si le monde est éternel ou s'il a été créé, s'il y a un ou plusieurs principes des choses, je n'en sais rien. Que m'importe ! Rousseau ne veut maintenir comme dogme que ce qui entre dans les relations immédiates avec Dieu et les grandes questions cosmiques n'ont pour lui aucune valeur.

Après avoir présenté les vérités de la religion naturelle, en les opposant au matérialisme, il fait la critique de la religion positive, en particulier de la foi aux miracles et de la damnation éternelle. La religion positive est basée sur la tradition contenue dans les livres sacrés, et, à cause de cela, elle suppose trop de savoir. Là encore Rousseau en appelle à la nature : le culte du cœur est le seul vrai. Le dernier conseil du Vicaire au jeune homme auquel il s'adresse est celui-ci : « Tenez votre âme en état de désirer toujours qu'il y ait un Dieu, et vous n'en douterez jamais. »

Rousseau fut aidé dans la publication de ses œuvres principales par les amis qu'il avait et qui occupaient de hautes situations. Malesherbes, alors directeur de la librairie, esprit indépendant qui avait sauvé l'*Encyclopédie* à un moment critique, relut les épreuves de ses livres. Rousseau se sentait en sûreté, même lorsqu'il

entendait un de ses amis, à qui il avait lu la *Profession de foi du Vicaire Savoyard*, s'écrier : « Quoi, citoyen, ceci est dans un livre qui est imprimé à Paris ? » Si, pendant l'hiver de 1761 à 1762, il éprouva de l'inquiétude, c'était parce que son état maladif (il souffrait d'une rétention d'urine) le déprimait beaucoup et lorsque, par hasard, l'impression éprouva quelque retard, il supposa que les Jésuites, dont les principes d'éducation étaient opposés aux siens, cherchaient à défigurer le sens de son livre. Pour sauver ce qui en était l'essentiel, il déposa un double de la *Profession de foi du Vicaire Savoyard* chez un de ses amis de Genève. Il pensait que si l'on parlait alors de la suppression de leur ordre, c'est que les Jésuites eux-mêmes avaient répandu ce bruit pour que leurs ennemis fussent dans la tranquillité. Voilà un des traits du caractère de Rousseau. Il bâtissait un système sur un incident fortuit. On le rassura, l'impression reprit sa marche habituelle et, ce qui était rare chez Rousseau, il reconnut qu'un faux soupçon l'avait égaré. Le livre parut au printemps de l'année 1762, très peu de temps après le *Contrat social*. On en parla peu et même Rousseau crut remarquer chez ses amis un certain refroidissement. Quelques personnes seulement le remercièrent chaleureusement, entre autres le mathématicien Clairaut qui déclara que cette lecture avait réchauffé son vieux cœur. Il est assez frappant qu'après l'apparition du livre, Malesherbes lui redemanda les lettres qu'il lui avait écrites. Mais Rousseau ne pressentait aucun danger. Les poursuites vinrent précisément des adversaires des Jésuites. Le parlement, animé d'esprit janséniste, voulut montrer que s'il cherchait à proscrire les Jésuites,

il n'était cependant pas tiède dans sa foi. Le 9 juin 1762, il condamna l'*Emile* à être brûlé et décréta une prise de corps contre l'auteur. Ses amis de Paris lui dépêchèrent un message à Montmorency. On réveilla Rousseau au milieu de la nuit et en partant il rencontra les huissiers qui venaient l'arrêter. On a pensé que ses puissants bienfaiteurs hâtèrent sa fuite parce qu'il leur convenait peu que leur protégé fût jugé et Rousseau a lui-même eu le soupçon que tout cela n'était pas aussi sérieux qu'il avait semblé au premier moment. Pourtant, on ne pouvait être sûr de rien dans la France de cette époque où le scepticisme et le fanatisme alternaient et se combattaient chez ceux qui gouvernaient aussi bien que dans le peuple ; les grands procès de cette époque le montrent, entre autres celui du chevalier de La Barre qui donna au prudent Voltaire une soudaine envie de faire un voyage en Suisse et de demander au roi de Prusse un lieu d'asile pour lui et les autres philosophes. Des recherches récentes ont prouvé qu'il y aurait eu pour Rousseau quelque danger, encore qu'il fût protégé par sa nationalité étrangère [1].

Lorsque Rousseau eut franchi les frontières de Suisse, il descendit de voiture et baisa la terre, au grand étonnement du postillon. Mais s'il croyait être entré dans le pays de la liberté, il fut bien déçu. Il s'arrêta tout d'abord chez un ami, à Yverdun, sur le territoire de Berne. Le *Contrat social* et l'*Emile* avaient déjà été brûlés à Genève le 19 juin et l'ordre d'arrêter Jean-Jacques

1. Voir G. Lanson : *Quelques documents inédits sur la condamnation et la censure de l'Emile*, etc. (*Annales de la Société J.-J. Rousseau*, 1905, p. 95-115).

Rousseau avait été lancé. Il ne pouvait donc séjourner dans la République. Bientôt les Messieurs du Conseil de Berne lui interdirent de demeurer dans le canton. Il se réfugia alors à Neufchâtel qui appartenait au grand Frédéric. Habitant un village, Motiers, il y mena pendant quelques années la même existence idyllique qu'à Montmorency. Il se prit de goût pour la botanique et ce fut pour lui une nouvelle occasion d'errer dans la campagne. Il écrivit une réponse à l'archevêque de Paris qui avait publié un mandement contre lui. Dans sa lettre (*Jean-Jacques Rousseau, citoyen de Genève, à Christophe de Beaumont, archevêque de Paris, duc de Saint-Cloud, pair de France*, etc. Amsterdam, 1762), il expose avec une grande clarté ses opinions religieuses ou pédagogiques. Lorsqu'il vit qu'à Genève on ne voulait pas retirer sa condamnation ni celle de son livre, illégale à ses yeux, il renonça à ses droits de citoyen de Genève dont il avait été si fier et répondit à l'essai de justification des poursuites intentées contre lui, écrit par le procureur général Tronchin, en faisant paraître ses *Lettres écrites de la Montagne* (Amsterdam, 1764). L'exposé détaillé de ses idées religieuses, qu'elles contenaient, souleva l'indignation des ecclésiastiques de Neufchâtel. Ils prêchèrent contre lui et même les efforts que fit Frédéric pour les arrêter dans cette voie ne réussirent point. La population était excitée contre lui et il dut s'enfuir. Pendant deux mois il habita la ravissante île Saint-Pierre sur le lac de Bienne où il mena une vie selon ses goûts. La description des jours qu'il passa en ce lieu est parmi les plus belles choses qu'il ait écrites (Voir surtout *les Rêveries*, V). Il y serait volontiers demeuré jus-

qu'à sa mort, mais l'île faisait partie du territoire de Berne et le gouvernement lui enjoignit de s'éloigner. Il pensait à se rendre en Corse ou à Berlin. On le pressa pourtant d'accepter l'invitation que lui avait adressée David Hume de venir en Angleterre. Hume et Rousseau étaient des natures très différentes, mais Hume avait une sincère sympathie pour Jean-Jacques. Rousseau se rendit en Angleterre et vécut dans une maison de campagne agréable ; pendant un temps tout alla bien. Mais, peu à peu, sous l'influence de la maladie et des poursuites faites contre lui, les soupçons et l'inquiétude envahirent à un tel point son esprit que, par moment, on put le considérer comme atteint de maladie mentale, presque de folie. Il s'enfuit d'Angleterre brusquement, lança les accusations les plus violentes contre Hume et ceux qui l'avaient reçu et mena durant quelques années une vie errante à travers la France. Il se croyait la victime de persécutions systématiques de la part de ses anciens amis. En quelqu'endroit qu'il allât, il découvrait les traces de leurs intrigues qui avaient pour but de l'apaiser et de le tenir dans la dépendance. C'est alors que ses *Confessions*, qu'il avait déjà commencé à écrire, devinrent un plaidoyer. Pour s'en servir comme d'une arme contre ses ennemis cachés, il vint à Paris (1770), et en donna lecture devant différentes personnes. Il n'en retira que déceptions; l'intérêt que l'on prenait à ce qu'il y racontait ne s'attachait pas à sa cause, mais aux anecdotes piquantes qui s'y trouvaient. La lecture fut enfin interdite par la police, à la prière de Mme d'Épinay. Il vivait d'ailleurs à Paris comme autrefois en copiant de la musique. Dans ses heures de

loisir il écrivait ou botanisait. Il ne pouvait renoncer à vouloir se justifier. On eût dit qu'il sentait combien sa personne était incompréhensible ; il voulait l'expliquer à toutes forces. Il composa alors les trois dialogues qui ont pour titre : *Rousseau juge de Jean-Jacques*. Il voulut en vain déposer le premier sur le maître-autel de Notre-Dame pour le soustraire à ses ennemis et pour attirer sur lui l'attention du jeune roi Louis XVI. Il règne dans les dernières choses qu'il écrivit, *les Rêveries du Promeneur solitaire*, une douceur résignée en même temps que la plus sublime poésie.

Il passa les derniers mois de sa vie retiré à la campagne, à Ermenonville, près de Paris. Il y mourut subitement le 2 juillet 1778. L'idée qu'il se soit suicidé est sans fondement. Il eut dans sa tombe aussi peu de repos qu'il en avait eu dans sa vie. En 1794, son corps fut transporté d'Ermenonville au Panthéon et mis à côté de celui de Voltaire. En 1821, leurs ossements furent relégués hors des lieux consacrés ; en 1830, ils furent replacés à l'endroit où ils étaient avant 1821. Ils partagèrent le sort des idées révolutionnaires.

IV

LA PHILOSOPHIE DE ROUSSEAU

1. — Les idées fondamentales de Rousseau et le caractère de sa pensée

Les idées philosophiques sont d'une part les symptômes de ce qui fermente et de ce qui prend conscience chez les hommes qui pensent ; de l'autre elles donnent des points de vue sur la vie et sur le monde, ainsi que des hypothèses sur les rapports du monde et de la vie. La philosophie de Rousseau appartient décidément à la catégorie des philosophies symptomatiques ; nous ne pouvons nous attendre à autre chose après le portrait que nous avons fait de lui et le récit que nous avons donné de son existence. Il est aisé de découvrir le type fondamental qui apparaît dans la formation des concepts essentiels à l'aide desquels il opère, type qui offre une curieuse analogie avec sa vie, son caractère et ses facultés. Le caractère symptomatique ou subjectif de sa pensée n'empêche pas qu'elle ne soit conséquente avec elle-même. Rousseau lui-même a fait ressortir avec raison,

dans le troisième dialogue de *Rousseau juge de Jean-Jacques*, le lien qui rattache entre eux ses ouvrages, et qui se montre en ce que, pas à pas, il revient aux prémisses que supposaient ses idées, mais que, dans l'*Emile*, pour la première fois, il réussit à dégager nettement. Leur connexion apparaît en ceci que les mêmes conceptions se retrouvent dans toutes ses œuvres importantes et qu'il arrive peu à peu à les définir et à les déterminer plus clairement. L'idée type de Rousseau est celle de l'opposition entre l'immédiat, l'originel, en lui-même achevé, le total, le libre et le simple d'un côté, et le dérivé, le relatif, le partiel, le dépendant, le complexe de l'autre. Cela est l'éclosion absolue de la vie, portée par sa force et son aspiration intérieure, ceci est la limitation, la contrainte et le partage qui arrive avec les relations extérieures auxquelles la vie est soumise. C'est l'opposition entre l'absolu et le relatif que Rousseau voit dans l'opposition de la nature et de la culture.

Nous trouvons le même contraste dans la vie de Rousseau. Il fut soustrait à toute relation, famille, carrière, confession, patrie ; par des raisons intérieures ou extérieures, il devint le libre enfant de la nature vivant dans son propre monde intérieur. Ou plutôt, il fut sans cesse rejeté de l'une à l'autre forme d'existence. Et l'on trouve encore une analogie à cette opposition dans son caractère et ses facultés ; l'enthousiasme, les impulsions, les nouveaux commencements, le choc des pensées, les extases se heurtent avec le travail, avec l'effort continu, effort si rarement accompagné de succès pour lier entre elles les diverses impulsions et les différentes idées.

Si nous nous demandons ce qu'en vérité Rousseau veut dire par le mot nature, nous nous rendons compte qu'il est arrivé par trois voies au sens qu'il lui donne et que ces voies sont pour lui tellement enchevêtrées les unes dans les autres qu'il ne s'aperçoit pas qu'il emploie cette expression dans trois acceptions différentes. Son concept de nature est en partie d'origine théologique, en partie d'origine psychologique, en partie emprunté à l'histoire naturelle.

L'emmêlement des trois idées est frappant, surtout dans le *Discours sur l'Inégalité.*

Lorsque la simplicité et l'harmonie que prônait Rousseau sont appelées l'œuvre immédiate de Dieu, qui a été gâtée par les hommes et par leurs inventions, alors prévaut la conception théologique de la nature ; ainsi en est-il dans la préface du *Discours sur l'Inégalité*, quand il se plaint qu'on ne trouve plus en l'homme « cette céleste et majestueuse simplicité dont son auteur l'avait empreint, » ou quand, au commencement de l'*Émile*, il affirme que tout ce qui sort des mains du créateur est bon ou lorsqu'il met la volonté divine en opposition avec l'art des hommes.

Le concept de la nature emprunté à l'histoire naturelle apparaît dans la description détaillée de « l'état primitif » donnée dans le *Discours sur l'Origine de l'Inégalité.* Rousseau veut ici faire abstraction des dons surnaturels et du perfectionnement artificiel. L'état naturel théologique a ceci de commun avec l'état naturel d'après l'histoire naturelle qu'ils sont très loin de nous, qu'ils précèdent toute culture. Pour le reste, ils diffèrent entièrement. Dans ce qui est l'état naturel pour la zoologie,

il y a bien la simplicité, mais non une « majestueuse simplicité ». L'homme primitif mène une vie purement instinctive; la réflexion et l'imagination ne sont pas éveillées chez lui et les besoins qu'il a sont peu nombreux et purement physiques. Il est assez singulier que Rousseau n'ait pas remarqué qu'il ne pouvait en référer d'une même haleine à la théologie et à la zoologie. Elles établissent des points de départ tout à fait différents. La confusion des deux concepts est probablement venue de ce que Rousseau regardait comme un malheur et comme un péché l'abandon de la vie instinctive ; c'était à ses yeux une espèce de chute semblable à ce qu'est pour les théologiens la cessation de l'état paradisiaque.

L'observation de soi-même amène Rousseau au concept psychologique de la nature. Il abandonne la révélation et l'histoire naturelle et s'enfonce dans la contemplation de ce qui se passe dans l'âme humaine afin d'arriver à découvrir, par cette voie, les puissances et les instincts fondamentaux de l'être humain. Là il n'a pas à s'occuper d'un état disparu ; ce qu'il peut arriver à connaître ainsi, il le voit lui-même clairement, c'est une hypothèse psychologique plus propre à jeter de la lumière sur *la nature des choses* qu'à nous en montrer *la véritable origine*. Les tendances fondamentales de l'être humain se manifestent plus ou moins clairement dans tous les temps. Lorsque Rousseau appelle l'état dans lequel ces tendances essentielles arrivent à leur parfaite éclosion, l'état naturel, il veut dire par ce mot « un état qui n'existe plus, qui n'a peut-être point existé, qui probablement n'existera jamais, et dont il est pourtant nécessaire d'avoir des notions justes pour bien juger

de notre état présent » (Préface du *Discours sur l'Origine de l'Inégalité*)[1]. On devra se servir aussi de l'hypothèse psychologique comme d'une mesure. Quand Rousseau dit que l'homme, par sa nature, est bon, il pense que les tendances fondamentales de l'homme sont bonnes, que le noyau est sain, ou, comme il le dit lui-même, que l'homme est bon quoique les hommes soient méchants. Il veut apprendre aux hommes à suivre de nouveau les impulsions de leur cœur, à se recueillir au lieu de sortir d'eux-mêmes, car il y a en eux la source de toute bonté et de tout bonheur. C'est en attribuant ce sens au mot d'état naturel qu'il se nomme le peintre de la nature et son défenseur. Il pense que sa vie solitaire et retirée lui permet de trouver la vraie nature, les traits essentiels qui sont effacés ou déformés par les « rapports artificiels » qu'entraînent la culture et la vie de société. La bonté consiste surtout à exprimer sa nature et c'était dans ses moments de solitude que Rousseau sentait qu'il était lui-même, « sans diversion, sans obstacle, et qu'en vérité il était ce que la nature avait voulu ». (*Rêveries*, II. — *Rousseau juge de Jean-Jacques*, I et III. — La première des lettres publiées par Streckeisen-Moultou *Sur la vertu et le bonheur*.)

Il est naturellement résulté une grande obscurité du fait que Rousseau a laissé les trois acceptions du mot nature glisser l'une dans l'autre. Il faut se souvenir que ce n'est qu'avec Kant qu'on est parvenu à l'intelligence nette de la différence qu'il y a entre un point de vue ou

1. Plus tard, il s'est plaint que l'on n'ait pas voulu comprendre que l'état de nature était une hypothèse et non un état réel. (*Corresp. de Rousseau avec Usteri*, p. 16.)

idée directrice et une réalité dogmatique dont on suppose l'existence. Des trois sens du mot nature, c'est le dernier que maintient Rousseau, c'est d'ailleurs celui qui répond à sa méthode et qui convient à sa personnalité, car il était un philosophe subjectif, mais il n'était ni un théologien, ni un zoologiste.

La tendance fondamentale que Rousseau découvre chez l'homme est celle de se conserver et de s'affirmer ; l'être humain veut vivre entièrement et pleinement, développer toutes les facultés qui se trouvent en lui. C'est ce que Rousseau appelle l'*amour de soi* qu'il oppose à l'*amour-propre*, sentiment dérivé qui n'apparaît que dans la vie sociale parce qu'il suppose des rapports avec les autres hommes et une comparaison entre eux et soi. Il se manifeste par ceci qu'on veut avoir la supériorité, qu'on réclame des honneurs, et qu'on entend être préféré aux dépens des autres. Dans l'état de nature où l'homme n'a, ou n'est supposé avoir à faire qu'à lui-même, ce sentiment n'existe pas. Pour autant que nous considérons l'homme dans l'état de nature, nous le voyons en dehors de toutes relations ; il n'y a alors pas de *moi* relatif ; l'existence de l'homme est un déploiement immédiat de la vie sans barrières et sans contrainte. — Cette différence entre l'*amour de soi* et l'*amour-propre*, qui répond tout à fait à l'opposition entre la nature et la culture, a été exposée d'abord dans le *Discours sur l'Inégalité*, ensuite dans l'*Émile* et dans *Rousseau juge de Jean-Jacques*, d'une façon semblable pour ce qui est essentiel.

L'amour de soi est une puissance débordante qui se répand sur d'autres objets que nous lorsqu'ils ont

quelque ressemblance avec nous. C'est pourquoi la pitié n'est qu'une des formes de l'amour de soi. Rousseau explique donc ce sentiment en partie par la ressemblance qu'il y a entre nous et les autres et grâce à laquelle la différence ne se remarque pas, en partie par l'activité débordante qui n'est pas absorbée tout entière par le soin de notre propre conservation. La bonté est un effet nécessaire d'une force qui n'a point de limite : elle peut comprendre toutes choses. La règle morale que je dois faire aux autres ce que je veux qu'ils me fassent, Rousseau l'explique par cela que *la force d'une âme expansive m'identifie avec mon semblable*. L'amour des hommes est, par suite, une conséquence de l'amour de soi : c'est ce que nous entendons quand nous disons que c'est naturel ; lorsque nous affirmons que c'est dicté par la nature, cela signifie que c'est une conséquence de *l'amour de soi*[1]. L'amour du bien et la haine du mal, en d'autres mots, la conscience, est donc

1. La transformation de l'amour de soi en pitié et en amour des hommes est décrite surtout dans la *Profession de foi du Vicaire Savoyard* (*Emile*, *IV*). Au même livre de l'*Emile*, mais un peu avant la Profession, la pitié est appelée « le premier sentiment relatif », parce qu'il suppose qu'on sait qu'il y a d'autres êtres doués d'âme. Mais Rousseau fait une différence si tranchée entre la relation de ressemblance et les autres relations où domine la différence des intérêts, il pense que la transition s'opère là d'une façon tellement immédiate et spontanée qu'il en arrive naturellement à négliger l'importance qu'a cette relation dans la pitié. Dans le premier livre de l'*Emile*, il traite « l'amour de soi » « d'amour-propre relativement à nous, » en ceci que l'amour de soi, en un certain sens, suppose aussi une relation, « la relation avec nous-mêmes ». Dans le *Discours sur l'Inégalité*, Rousseau comprend l'instinct de conservation et la pitié comme deux tendances originelles agissant différemment.

aussi naturelle que l'amour de soi. Le sentiment religieux aussi se développe comme un prolongement de l'amour de soi : il a pour essence la reconnaissance, l'admiration et le respect pour la source du bien dont nous jouissons. Les états qui ont tenu une si grande place dans la vie de Rousseau, c'est-à-dire le rêve et les fantaisies de l imagination, sont encore bien davantage produits par le besoin de s'affirmer ; ce n'est vraiment qu'en eux que nous nous sentons parfaitement libres, harmonieux, déterminés, comme si nous étions nous-mêmes des dieux : « On se suffit à soi-même comme Dieu ! » C'est l'amour-propre qui met obstacle à la parfaite résignation seule capable d'assurer la paix de l'âme. Celui qui renonce à se jamais comparer et à dépendre de l'opinion des autres, qui s'efforce de se délivrer des relations extérieures dont l'effet est de surexciter toujours l'amour-propre, rentre dans la loi de la nature : « l'amour-propre redevient l'amour de soi ! » (*Émile*, IV. — *Rousseau juge de Jean-Jacques*, III. — *Rêveries*, II, V, VII, VIII.)

Lorsque les rapports extérieurs avec les autres hommes (sauf le rapport de ressemblance) entrent en jeu, et cela arrive avec toute vie sociale, apparaissent la cupidité, l'ambition, le désir de vengeance, la vanité, la méfiance qui supposent toujours la comparaison avec les autres. L'inquiétude s'y joint. L'amour de soi est satisfait lorsque les nécessités véritables le sont, mais l'amour-propre ne peut jamais l'être, car il ne fait pas seulement que nous nous préférons aux autres, mais il veut que les autres nous préfèrent à eux-mêmes, ce qui est impossible. L'homme est bon, s'il a peu de besoins

et s'il ne se compare pas aux autres ; il est mauvais, lorsqu'il a beaucoup de besoins et qu'il attache une grande importance à l'opinion du prochain. En résumé, ce qui nous rend bon ou mauvais, c'est ce qui nous rend libres ou dépendants. Il y a vraie liberté quand nos besoins et nos forces se répondent. Nous ne possédons plus la liberté quand nos besoins surpassent notre pouvoir en sorte que nous ne pouvons avoir ce que nous souhaitons. Alors nous sommes soumis aux autres et nous vivons dans l'illusion et dans l'aveuglement (*Émile,* II et IV)[1].

Le passage de l'absolu, dans son existence immobile,

1. La distinction entre l'amour de soi et l'amour-propre a été définie de la même façon par Vauvenargues dans son *Introduction à la Connaissance de l'Esprit* (1746) (Livre I. chap. XXIV). Vauvenargues affirme, de plus, que la pitié est un sentiment immédiat qui ne peut être expliqué par un retour sur nous-mêmes (chap. XXXVIII). On peut supposer que Rousseau avait lu les œuvres de Vauvenargues quand il écrivit le *Discours sur l'Inégalité* et que plus tard il a développé cette thèse de son propre. Vauvenargues fait allusion, à ce sujet, à des philosophes plus anciens ; peut-être pense-t-il à Shaftesbury ou à Descartes et à ses disciples. Dans la logique de Port-Royal, *l'art de penser*, I, 8, que Rousseau avait étudiée, le bonheur que l'homme solitaire peut trouver à s'enfoncer dans le monde intérieur est opposé à celui qui est cherché dans les honneurs et dans l'admiration des autres. On trouve d'ailleurs aussi dans les philosophes de la Renaissance des tentatives pour faire du besoin de s'affirmer un des sentiments fondamentaux, par exemple chez Telesio, Giordano Bruno, Campanella, et plus tard chez Descartes et Spinoza. Les idées de Campanella en particulier rappellent celles de Rousseau. — La distinction entre l'amour de soi et l'amour-propre, de même que la pensée de faire dériver l'amour des autres de l'amour de soi remonte aux stoïciens et surtout à Epictète. Aristote connaissait déjà cette distinction. (Eth. — Nic. IX, 8 ; Polit. II, 5.)

au relatif, au non libre, le passage de la nature à la civilisation, de l'*amour de soi* à l'*amour-propre* arrive, d'après Rousseau, par une espèce de péché originel. C'est, en partie, un processus psychologique, en partie un processus social qui amène cette chute et qui toujours de nouveau empêche la durée de l'existence harmonieuse.

Psychologiquement vu, c'est l'imagination qui cause le malheur. Elle représente à la conscience de nouvelles possibilités et détruit ainsi l'équilibre. Elle crée un attrait qui surpasse la puissance qui est en notre pouvoir. Le besoin et le pouvoir ne se correspondent pas davantage. Notre véritable monde est toujours limité, mais si une fois l'imagination est éveillée, elle n'a plus de limites. Et c'est pour nous un malheur que nous aspirions à ce qui est au delà de nous-mêmes; la réflexion, la comparaison accompagnent cet élargissement de l'horizon. Le repos plein de sécurité de notre propre épanouissement est détruit par l'effort pour atteindre un but dont la valeur consiste dans la comparaison avec ce que les autres atteignent[1].

Pour ce qui regarde le pouvoir de comparaison, la conception qu'en a Rousseau offre un des exemples les plus frappants de la façon dont les différentes tendances qui se combattaient en lui, l'amenaient à se contredire. Dans sa description de l'état de nature, le pouvoir de

1. Il parle quelque part (*Rousseau juge de Jean-Jacques.* I) d'une autre manière dont l'amour de soi peut se transformer en amour-propre : c'est lorsque les obstacles qui doivent être vaincus pour que l'homme affirme sa personnalité jouent un plus grand rôle que le but auquel on tend.

comparaison joue le rôle du serpent dans le paradis terrestre. Rousseau va jusqu'à louer l'homme de la nature de ne point penser. « Si la nature nous a destinés à être sains, dit-il dans le *Discours sur l'Inégalité*, j'ose presque assurer que l'état de réflexion est un état contre nature et que l'homme qui médite est un animal dépravé. » Mais, au contraire, dans l'*Émile*, où il s'agit de combattre le matérialisme, la faculté de comparaison sert d'argument. Déjà dans une critique de l'ouvrage d'Helvétius, *de l'Esprit*, écrite avant l'*Émile*, Rousseau distingue entre percevoir, c'est-à-dire saisir l'objet, et juger, c'est-à-dire comprendre le rapport. Dans l'*Émile* (II et IV), il distingue, de pareille manière, entre recevoir une image, « peinture absolue d'un objet sensible », et une idée, « notion d'un objet, déterminée par des rapports ». La représentation se forme donc par la comparaison et suppose une activité que Rousseau appelle *attention*, *méditation*, *raison* ou *réflexion*, et qui rassemble les images, les compare et les ordonne. C'est la raison sensitive qui forme les représentations des sens ; c'est la raison intellectuelle qui forme des représentations complexes au moyen de plusieurs représentations. Tandis que, d'après Rousseau, la perception des choses sensibles peut être expliquée par l'influence de la matière, le pouvoir de comparaison annonce une pure substance spirituelle et il se base là-dessus pour adopter la doctrine cartésienne de l'âme et du corps considérés comme deux substances différentes. Ici son spiritualisme entre en lutte avec son enthousiasme pour le primitif et l'élémentaire. En réalité, la contradiction est même plus profonde, car ce

qui, pour lui, donnait à la vie de la nature une si grande valeur, c'était l'essor non troublé de l'imagination et le travail paisible de la réflexion que favorisait la solitude dans la nature. Mais alors, selon lui, dans les moments où il se plongeait dans la nature, Rousseau n'aurait plus été qu'un animal dépravé.

Cette contradiction a aussi de l'importance lorsque Rousseau traite de la psychologie du sentiment. Rousseau, à cet égard, a exercé une influence décisive. Même s'il a pour devanciers Spinoza, Shaftesbury, Hutcheson et Hume, on lui doit d'avoir reconnu au sentiment une part indépendante dans la vie morale. Il fait ressortir ce fait que les sentiments de plaisir et de déplaisir apparaissent avant la raison. Le sentiment est donc plus naturel que la raison. De plus, il nous donne notre propre valeur ; nous sommes petits par les lumières de notre raison, grands par nos sentiments ! Le sentiment est, dans sa forme immédiate, c'est-à-dire en tant que sentiment de la vie, indépendant du développement de la raison et précisément ce sentiment immédiat joue un grand rôle pour Rousseau, comme nous l'avons déjà vu. Le sentiment change plus lentement que les représentations et que les opinions, même si, dans le cours du temps, il subit l'action de celles-ci. Un sentiment ne peut être remplacé que par un autre sentiment : « On n'a de prise sur les passions que par les passions. » C'est un principe qui joue un grand rôle dans la pédagogie de Rousseau. Enfin l'indépendance du sentiment vis-à-vis de la raison se montre également en ceci que, dans certains moments, il peut s'élever jusqu'à une extase dans laquelle il n'y a plus de représentation

déterminée, où le besoin et le pouvoir de penser n'existent plus, où tout notre être coule vers l'infini. Par ces principes et par ces descriptions (*Émile*, *Rêveries*, V et VII, *Lettres sur la vertu et le bonheur* publiées par Streckeisen-Moultou), Rousseau a déplacé le centre de gravité de notre vie morale. Il l'a transporté de la raison où pendant si longtemps, influencé par Platon et par le platonisme, autant que par la gloire de la nouvelle science, on avait été disposé à le trouver, au sentiment. En même temps il apparaît clairement qu'il n'omet en aucune façon la grande importance qu'a la connaissance dans le développement de la vie du sentiment. Mais pour cette raison justement, son admiration pour l'état de nature, quand il est un état purement élémentaire, est en contradiction avec la conception plus précise qu'il eut plus tard. Ce qu'il admire « chez le sauvage » est son insouciance. Mais ce que Rousseau cherchait lui-même dans la nature dépasse bien l'horizon du sauvage dont « l'imagination ne dépeint rien et dont le cœur ne demande rien ». Le *Discours sur l'Origine de l'Inégalité* est ici, et sur bien d'autres points, en contradiction avec ses œuvres postérieures qui non seulement développent plus complètement ce qu'il contenait, mais qui le rectifient parfois sans souci des contradictions.

Le sentiment, d'après Rousseau, prend sa source dans le besoin, et l'importance qu'il accorde au sentiment le conduit par suite naturellement à mettre en relief l'instinct, appétit inconscient dirigé dans un sens déterminé, que la philosophie des lumières avait tendance à mésestimer. Rousseau n'entend pas seulement

par là les instincts élémentaires. Il n'y a pas que l'amour de soi qui puisse être regardé comme instinct, mais aussi la conscience et le génie qui sont en opposition directe avec la raison.

Rousseau pense donc que l'imagination et la réflexion détruisent la paix et l'harmonie de la vie, rompent l'équilibre des désirs et des forces, nous privent de notre sécurité intérieure et affaiblissent notre énergie. Les lumières de la raison prennent la place de la perception immédiate, du sentiment, de l'instinct, du génie, et les possibilités que nous offre l'imagination nous privent du point fixe par lequel nous pouvons saisir la vie.

Le processus psychologique ne peut être séparé du *social*. Si là c'est l'imagination et les perspectives qu'elle nous ouvre qui font notre malheur et qui, lorsque nous les avons laissées pénétrer en nous, nous affaiblissent, c'est au point de vue social la division du travail qui dissout l'unité de la vie pour les individus. Les ouvriers et les artistes ne peuvent se développer que par la spécialisation, or la spécialisation entraîne la nécessité des échanges. L'individu ne peut plus produire lui-même ce dont il a besoin ; il doit l'obtenir des autres par l'échange. Au lieu d'une totalité il n'est plus qu'une fraction ; il ne forme une totalité que lorsqu'il est réuni à d'autres. La possibilité d'être soi-même entièrement, de se conformer à sa propre nature disparaît (*Émile*, I et III). Il n'y a pas seulement séparation entre les diverses occupations ; il y a la plus grande séparation qu'on puisse imaginer entre le privé et le public. Rousseau dit, dans un des fragments des *Institutions*

politiques, publiés par Streckeisen-Moultou (p. 224) : « Ce qui fait la misère humaine est la contradiction qui se trouve entre notre état et nos désirs, entre nos devoirs et nos penchants, entre la nature et les institutions sociales, entre l'homme et le citoyen. Rendez l'homme un et vous le rendrez aussi heureux qu'il peut l'être. »

La vie psychologique et la vie sociale provoquent donc, d'après Rousseau, un affaiblissement et une dissolution de la nature de l'homme. Employant les expressions les plus fortes, il semble comme Mandeville dans sa fable des abeilles, mais en sens contraire, proposer que l'on choisisse entre la « nature » et la « civilisation » ; c'est le cas dans le *Discours sur l'Inégalité* par exemple, lorsqu'il affirme que la perfectibilité, le progrès, sont la source de tous les maux et qu'il prétend que l'air est empesté du fait qu'un grand nombre d'hommes vivent ensemble. Comme nous l'avons vu plus haut, bientôt il fit des réserves. Il ne voulait pas revenir en arrière ; il reconnut seulement à la culture cette seule valeur d'être un moyen de prévenir des choses pires. Il demandait uniquement qu'on ne développât pas une culture hâtive. Plus tard, dans ses œuvres essentielles, il arrive enfin à l'idée d'un *développement interne*, *naturel*, d'une *bonne culture*. La nature peut subsister, s'affirmer à la fois dans l'état de culture et dans l'état de nature. On trouve ces paroles dans l'*Émile* (III), « Après que nous sommes devenus dépendants de tout (par la division du travail), tout nous importe et notre curiosité s'étend nécessairement avec nos besoins... On me dira que je sors de la nature ; je n'en crois rien. Elle choisit ses instruments et les règle,

non sur l'opinion, mais sur le besoin. Or les besoins changent selon la situation des hommes. Il y a bien de la différence entre l'*homme naturel vivant dans l'état de nature, et l'homme naturel vivant dans l'état de société.* » Et la distinction est faite entre « ce qui est naturel à l'état naturel et ce qui est naturel à l'état civil » (*Émile*, V). Rousseau atteint ici l'idée très nette, trouvée déjà par Shaftesbury, que le concept de nature n'est pas moins relatif que celui de civilisation. Quand une culture répond réellement aux conditions de la vie qu'elle accompagne, elle porte avec elle la possibilité de se développer de telle sorte que la force de concentration de la vie n'en souffre pas ; alors ce déploiement des facultés est naturel. En soutenant que la vraie culture doit répondre au degré de développement de la vie et en tirant de ce principe la conséquence qu'il ne peut y avoir de culture universelle, ainsi, par exemple, pas plus d'art universel que de forme de gouvernement applicable partout ni que de système d'éducation devant être partout adopté, il avait reconnu qu'il n'y a pas non plus de « nature » générale. Il ne pouvait dès lors en appeler à la nature dans sa généralité. On comprend aisément que ce fût cette conséquence que Rousseau avait le plus de peine à adopter.

Par là l'opposition entre l'absolu et les relations est, en principe, détruite et le dualisme typique de la pensée de Rousseau aurait pu, s'il ne s'était arrêté à ce point, être remplacé par une autre idée, l'idée moderne de l'évolution. L'amour de Rousseau pour un état de rêve, pour un état passif, pour l'idylle, et sa méfiance à l'égard de certaines interventions humaines firent aussi qu'il

vit l'évolution marcher à petits pas. La « bonne culture » consiste d'après lui à retarder, afin que le développement spontané des forces joue le plus grand rôle.

En montrant que si facilement le développement de la culture apporte la division, le désaccord et la dépendance, Rousseau, qui se posa d'abord en ennemi de la culture, a cependant donné la mesure d'après laquelle on peut évaluer ce qui est vraie et ce qui est fausse culture et, par là, il lui a rendu le plus grand des services.

Mais Rousseau nous a conduits aussi à une autre solution du conflit entre l'existence au sens absolu et la vie de relation. Le moi peut s'affirmer d'après lui, non seulement par un développement successif, mais aussi par la lutte directe avec les choses qui sont en relation avec lui, avec celles qui lui sont opposées et avec celles qui le limitent. Le caractère s'élève encore plus haut quand il est parvenu à surmonter ce qui l'aurait pu faire descendre ou sortir de lui-même. Lorsque Rousseau disait que l'affirmation immédiate de soi-même et le développement de sa personnalité (amour de soi) étaient une bonne chose, il ne pensait pourtant pas que la plus haute valeur de la personnalité fût par là réalisée. Il distingue la *bonté*, ce déploiement spontané de la personnalité, et la *vertu*, l'affirmation de soi-même par la lutte. La vertu, dit-il dans *La Nouvelle Héloïse* (VI, 13), est un état de guerre ; celui qui veut la posséder doit toujours combattre contre lui-même. Et dans l'*Émile* (IV), il dit encore : « Il n'y a pas de bonheur sans courage. Le mot vertu signifie force. La vertu ne peut se trouver que dans un être qui est faible par sa

nature, mais fort par sa volonté[1] ». Dans une lettre (à ***) un peu postérieure, 15 janvier 1769, il écrit : « Faire le bien est l'occupation la plus douce d'un homme bien né : sa probité, sa bienfaisance ne sont point l'ouvrage de ses principes, mais celui de son bon naturel ; il cède à ses penchants en pratiquant la justice, comme le méchant cède aux siens en pratiquant l'iniquité. Contenter le goût qui nous porte à bien faire est bonté, mais non pas vertu. Ce mot de vertu signifie *force*. Il n'y a point de vertu sans combat ; il n'y en a point sans victoire. La vertu ne consiste pas seulement à être juste, mais à l'être en triomphant de ses passions, en régnant sur son propre cœur. » Dans les *Lettres sur la vertu et le bonheur* (Streckeisen-Moultou, p. 135 et suiv.) il soutient que ce sont les rapports sociaux et ceux que crée la civilisation qui font que la bonté naturelle (bonté absolue) ne suffit pas ; lorsque nous cessons d'être seuls, que nous entrons dans une série de relations extérieures et de contraintes, que nous devenons une partie d'un grand tout, des exigences nous sont imposées que « l'état de nature » ne connaissait pas. Nous dépendons de la société et, pour cela, nous avons vis-à-vis d'elle des devoirs. Le devoir et la vertu deviennent donc des concepts sociaux. Cela s'accorde avec la théorie que l'on trouve dans son *Economie politique* et d'après laquelle la vertu consisterait dans l'accord entre la volonté de l'individu et la volonté générale qui lutte toujours pour la totalité et pour la conserva-

1. Rousseau pense d'ailleurs qu'il n'est pas « vertueux » lui-même. Mais il cite comme des personnes vertueuses Fénelon, Catinat et Lord Keith. (*Rousseau juge de Jean-Jacques*, II.)

tion, le progrès de chacune des parties. L'homme doit donc s'élever à un point de vue plus élevé, plus universel que son propre point de vue, faire entrer son individualité dans un ensemble plus vaste, et c'est cela qui ne peut arriver sans combat. La funeste division du privé et du public ne peut être supprimée sans que chaque individu, par un effort persévérant, ne soit arrivé à se vaincre[1].

1. Il est vraisemblable que cette définition de la « vertu » que donne Rousseau, lorsqu'il la met en opposition avec « la bonté naturelle » et la regarde en partie comme un combat, en partie comme une victoire sur soi-même, en partie comme un accord entre la volonté individuelle et une volonté universelle, a eu une grande influence sur la forme définitive de la morale de Kant, dans l'ouvrage qui est son chef-d'œuvre. Il y a ici un élément que je dois ajouter à l'explication que je me suis efforcé de donner de la genèse de l'éthique de Kant dans *Om Kontinuiteten i Kant philosofiske Udviklingsgang* (*Sur la continuité dans l'évolution philosophique de Kant*) pages 43-46 et dans le second volume de l'*Histoire de la philosophie moderne*, traduction française, p. 77-80. Pour comprendre pleinement la morale définitive de Kant qui se trouve pour la première fois dans un écrit paru cinq années après la *Critique de la raison pure*, il faut remarquer l'influence que sa conception historique, mûrie justement pendant ces années intermédiaires, a exercée sur sa morale. Et, après avoir étudié de nouveau la philosophie de Rousseau, je suis encore plus convaincu que c'est là surtout que ses idées ont agi sur Kant arrivant au stade définitif de son éthique. Il y a eu deux époques où Kant a été influencé par Rousseau d'une manière significative, la première qui coïncide à peu près avec l'année 1762, quand parut l'*Emile*, la seconde avec l'année 1783, et alors ce n'est pas seulement la *Profession de foi du Vicaire Savoyard* qui a fait impression sur lui, mais ce sont surtout les idées sociales de Rousseau et sa conception de la différence qu'il y a entre la bonté et la vertu. (Voir mon mémoire, *Rousseau Indflydelse paa den definitive form for Kants Etik* (*De l'influence de Rousseau sur la forme définitive de la morale de Kant*. En allemand dans *Kantstudien*. 1898).

C'est non seulement une nouvelle conception de l'histoire de la civilisation qui dérive de la forme que Rousseau a donnée au problème que ses idées fondamentales l'avaient amené à poser, mais c'est aussi une nouvelle morale.

2. — Le problème religieux

Nous avons déjà montré comment Rousseau avait transporté le centre de gravité du problème religieux de l'objectif au subjectif; de la contemplation du monde aux besoins de la vie personnelle. Par là il a frayé la voie à une interprétation des phénomènes religieux plus libre et plus impartiale qu'il n'y en avait pu avoir jusqu'alors. Nous avons vu aussi comment, d'après lui, le sentiment religieux était produit par le besoin de s'affirmer et de se conserver soi-même (amour de soi). Lorsqu'il arrive à son apogée, ce besoin a une plénitude débordante qui ne peut plus être renfermée dans le monde fini. Une aspiration infinie fermente. « J'étouffe dans l'univers ! » (Lettres à Malesherbes, III). Les différences et les limites s'effacent. On s'identifie avec toute la nature, avec tout ce qui vit (*Rêveries*, VII). En vérité, ce n'était que lorsqu'il se trouvait en face de la nature que ce sentiment s'épanouissait en Rousseau. Émue par cette immense joie et cette immense admiration pour la vie, sa pensée allait d'objet en objet, jusqu'à ce qu'elle se perdît dans le grand tout, dans l'infini dont il se sentait entouré de tous côtés. Aucune conception, aucune représentation n'était suffisante et seule une explosion de sentiments pouvait donner issue à ces transports.

Les sentiments religieux de Rousseau, à leur point culminant, devenaient une muette admiration. Il raconte (*Conférences*, XII) « qu'un sage évêque, dans la visite de son diocèse, trouva une vieille femme qui, pour toute prière, ne savait que dire : O ! Il lui dit : « Bonne mère, « continuez de prier toujours ainsi ; votre prière vaut « mieux que les nôtres. » Cette meilleure prière, ajoute Rousseau, est aussi la mienne... Je comprends, dit-il encore que les habitants des villes, qui ne voient que des murs, des rues et des crimes, aient peu de foi ; mais je ne puis comprendre comment des campagnards, et surtout des solitaires, peuvent n'en point avoir. Comment leur âme ne s'élève-t-elle pas cent fois le jour avec extase à l'auteur des merveilles qui les frappent ? » Ainsi la religion de Rousseau marche avec son sentiment de la nature et sa défense de la religion est une part du combat qu'il soutient pour la vie de la campagne contre la vie citadine. Il dit quelque part que la pensée de Dieu doit avoir surgi pour « le premier homme » un beau soir d'été après le coucher du soleil.

Le sentiment religieux de Julie dans *La Nouvelle Héloïse* a un caractère plus ardent et plus mystique que le sentiment que décrit Rousseau quand il parle en son propre nom. Il naît d'un besoin d'aimer que rien de terrestre ni de borné ne peut assouvir. Il apparaît surtout dans la lettre que Rousseau appelle le *Chant du cygne* de Julie : « L'attachement que j'ai pour tout ce qui m'est cher ne suffit pas pour m'occuper ; il me reste une force inutile dont je ne sais que faire... Ne trouvant rien ici-bas qui lui suffise, mon âme avide cherche ailleurs de quoi la remplir : en s'élevant à la source du sentiment et

de l'être, elle y perd sa sécheresse et sa langueur, elle y renaît, elle s'y ranime, elle y puise une nouvelle vie. » (VI, 8.) Il en est du sentiment religieux comme ce que l'on dit d'elle : « Son *cœur intarissable* la remplit d'un enthousiasme religieux dans lequel elle s'aperçoit que seul un objet infini peut remplir le cœur humain. » (V, 5.)

Pour Rousseau, la religion est produite par l'excès de force et la violence des sentiments intérieurs, c'est une explosion de joie et de reconnaissance envers la vie et la nature ; l'aspiration religieuse a besoin de sortir d'elle-même pour respirer pleinement et elle ne le peut quand elle se sent entourée de ce qui est fini. Aussi lorsqu'elle atteint sa plénitude, elle fait disparaître toutes les relations.

Quand Rousseau définissait la religion comme l'épanouissement du besoin de dévouement[1] et du sentiment le plus élevé il donnait la définition qui a été, pour une part, celle de toutes les religions en tous les temps. Les mystiques cartésiens ont certainement agi sur lui et il dit qu'à une époque, il a été « dévot presqu'à la

1. Il faut pourtant faire remarquer qu'en outre du sentiment qui conduit à un rapport intérieur avec Dieu, la religion prend chez lui une autre forme, celle de la foi en l'immortalité. Alors l'essentiel n'est pas pour lui que Dieu soit, mais que Dieu garantisse après la mort une vie contenant récompenses et châtiments, ses châtiments qui pourtant ne soient pas éternels. Cette face de la religion de Rousseau apparaît davantage dans ses lettres. C'est ce qui fait qu'il ne peut imaginer une morale sans religion. (Lettre à Vernes, 18 février 1758, à Offreville, 4 octobre 1761, *Rousseau juge de Jean-Jacques*, III.) La religion regardée comme une garantie extérieure ne s'accorde pas très bien avec le sentiment d'unité dont il parle avec tant d'enthousiasme. Ce sont en vérité deux points de vue religieux différents qui existent chez lui côte à côte.

manière de Fénelon. » Sa description rappelle les idées de Campanella, de Spinoza et de Joseph Butler, sans que pourtant, selon toute apparence, il ait subi leur influence. Plus tard des idées voisines des siennes ont apparu dans *Les Discours sur la Religion* (*Reden über die Religion*) de Schleiermacher et dans la profession de foi de *Faust*. Vers la fin de sa vie Goethe, dans l'*Élégie de Marienbad*, exprime cette disposition de l'âme qui, pour Rousseau, était la religion la plus élevée :

« Dans le plus pur de notre âme flotte un désir de — nous abandonner, par reconnaissance — à quelque chose de plus haut, de plus pur, d'inconnu, — s'expliquant à soi-même ce qui demeure éternellement sans nom. — C'est ce que nous appelons être pieux ! »

Le sentiment religieux, arrivé à son apogée, est en opposition avec la connaissance, car aucune représentation, ni aucun concept ne peut exprimer son objet. « Le moyen de voir ou d'imaginer l'immensité du grand Être ! Quand je veux m'élever à lui, je ne sais où je suis ; n'apercevant aucun rapport entre lui et moi, je ne sais pas où l'atteindre, je ne vois ni ne sens plus rien, je me trouve dans une espèce d'anéantissement. » « Mais comment devrais-je avoir besoin de penser et d'imaginer quand toutes mes facultés sont anéanties ! » Et le *Vicaire Savoyard* s'exprime d'une façon semblable : « J'aperçois Dieu partout dans ses œuvres ; je le sens *en* moi, je le vois tout autour de moi ; mais sitôt que je veux le contempler en lui-même, sitôt que je veux chercher où il est, ce qu'il est, quelle est sa substance, il m'échappe et mon esprit troublé n'aperçoit plus rien ». « Le plus digne usage de la raison est de s'anéantir devant Dieu ;

mon esprit est transporté, ma faiblesse me charme quand je me sens écrasé par sa grandeur. »

C'est donc par le sentiment et non par la raison que Rousseau atteint la religion. « J'ai, dit-il, dans une lettre à Vernes, du 18 février 1758, passé ma vie parmi les plus incrédules, sans me laisser ébranler, les aimant, les estimant, sans pouvoir souffrir leur doctrine. Je leur ai toujours dit que je ne les savais pas combattre, mais que je ne voulais pas les croire ; la philosophie n'ayant sur ces matières ni fond ni rive, manquant d'idées primitives et de principes élémentaires, n'est qu'une mer d'incertitudes et de doutes, dont le métaphysicien ne se tire jamais. J'ai donc laissé là la raison, et j'ai consulté *la nature, c'est-à-dire le sentiment intérieur* qui dirige ma croyance indépendamment de ma raison ». Pourtant le sentiment religieux de Rousseau n'est pas en lutte avec sa raison ; au contraire il pense que la raison bien interprétée conduira, par la contemplation de l'univers, à reconnaître les vérités de la religion naturelle.

Le matérialisme est, à ses yeux, une absurdité, étant donné que la matière est en elle-même inerte, dispersée et consciente. D'où vient alors, demande-t-il, le mouvement, l'harmonie et la vie de l'âme? On ne peut répondre à cette question, d'après Rousseau, qu'en s'appuyant sur l'expérience immédiate qui nous apprend que notre volonté fait mouvoir notre corps. Nous avons ici la clef qui nous ouvre l'intelligence du monde. Seule une volonté peut être une cause. Pas d'effet sans volonté à l'origine ! — Rousseau se sert donc d'une analogie avec la personnalité humaine pour expliquer l'ori-

gine du mouvement, de l'harmonie et de la vie de l'âme. Sa philosophie de la nature est un personnalisme ou un animisme transposé. Il néglige ce principe des sciences de la nature qui veut que tout phénomène de la nature soit expliqué par un autre phénomène de la nature, comme une transformatiou ou une continuation de celui-ci. Il a, dans sa propre volonté, trouvé une clef qui va partout. Si l'on admet cette intervention, aucune conception scientifique de la nature n'est plus possible ; mais il n'appartenait d'ailleurs pas à Rousseau d'en formuler une. Et il faut reconnaître que vu les prémisses qu'il a posées, il poursuit sa pensée d'une façon conséquente. Il y a deux espèces de substances, la substance matérielle et la spirituelle. Il découvre dans la faculté de comparer et de juger la raison qui l'oblige à regarder l'âme comme une substance différente de celle du corps. La sensation est un phénomène purement passif, dû à l'action du corps, mais la comparaison et le jugement sont des phénomènes indépendants du corps et qui révèlent chez l'homme un principe actif. Donc l'une de ces substances est passive, l'autre active. Cette opposition se montre encore dans les autres parties de la vie de la conscience : de même que la sensation vient du corps, mais la pensée de l'âme, les passions dérivent du corps, tandis que la conscience et la volonté appartiennent à l'âme. Rousseau retrouve ici le spiritualisme platonicien et cartésien. Sa psychologie fortifie sa philosophie de la nature. Et ce qu'elles lui ont appris l'une et l'autre, il ne l'oublie pas, comme tant de spiritualistes, dans sa théologie. Puisque la matière ne peut ni se mouvoir, ni s'ordonner elle-même, ni s'animer,

tout, dans l'existence, ne peut être ramené à un seul principe. Il faut supposer un principe passif et un principe actif, car le principe actif lui-même ne peut produire le passif. Le spirituel ne saurait pas plus produire le matériel que le matériel ne peut produire le spirituel. La conclusion qu'il en faut tirer, c'est une éternelle coexistence des deux principes, Dieu et la matière. On peut montrer, comme nous l'avons déjà indiqué, que cette conviction de Rousseau a pris, de jour en jour, plus de certitude. Il le laisse pressentir dans la lettre à Voltaire (1756). Sa pensée est moins décisive, dans l'*Émile* (IV), mais pourtant la question reste ouverte. Lorsque néanmoins l'archevêque de Paris tire de sa doctrine cette conséquence qu'il lui fait admettre deux dieux, il répond à cette affirmation d'une manière détaillée dans sa *Lettre à M. de Beaumont* et il fait observer que supposer deux principes n'est pas la même chose que de supposer deux dieux, à moins que l'on n'admette comme les Manichéens deux principes actifs ; mais dans la *Profession de foi du Vicaire Savoyard*, il est parlé expressément d'un principe actif et d'un principe passif. Supposons, dit-il, qu'il y ait un seul principe éternel pour tout, ce principe qui est simple dans son essence ne peut être composé uniquement de matière ou uniquement d'esprit. D'après les raisons exposées par le Vicaire, ce principe ne peut être matière, et s'il est esprit, la matière n'en peut tirer son origine, car alors ce serait une création et le concept de création, l'idée que rien peut devenir quelque chose par un simple acte de la volonté est, de tout les concepts qui ne sont pas simplement contradictoires, le moins com-

préhensible à l'esprit humain. Il répète qu'il n'est pas nécessaire, pour le sentiment religieux, d'expliquer l'origine des choses. Enfin il affirme que le mot créer, au premier vers du premier livre de Moïse, est la traduction inexacte d'un mot hébreu qui ne signifie pas « fait de rien ». Dans la lettre à ***, 1769, il s'exprime dans sa pleine conviction et on s'aperçoit alors, comme on a déjà pu le voir dans l'*Émile* et dans *La Nouvelle Héloïse*, que ce qui demeure pour lui la suprême difficulté, c'est le problème du mal. Il lui est impossible d'expliquer le monde, avec tout le mal physique et moral qu'il contient, comme l'œuvre d'un maître bon et tout-puissant; ainsi qu'il l'avait déjà dit à Voltaire, il eût plutôt sacrifié sa puissance que sa bonté. Il faut alors penser que le mal est la résistance que la matière offre au mouvement, à l'ordre et à la vie de l'âme, que c'est l'obstacle qui empêche l'activité spirituelle de s'épanouir pleinement. Le rôle que Rousseau accorde au problème du mal et la solution qu'il en donne, sont le résultat évident de l'étude attentive de Bayle. Sa position rappelle, ainsi qu'il le remarque lui-même, celle de Platon, dans *le Timée* principalement. Voltaire et, de nos jours, Stuart Mill et William James ont pris une attitude semblable vis-à-vis du problème. La conception de la vie regardée comme un combat, comme un développement qui a sans cesse des obstacles à vaincre, mais qui est soutenu par l'espérance du progrès, trouve une base naturelle dans cette doctrine bien qu'elle se heurte aussi à des difficultés théoriques dans lesquelles nous n'entrerons pas ici.

Quoique Rousseau pense avoir ainsi montré que le

bon usage de la raison offre un appui aux postulats du sentiment religieux, un examen plus attentif découvre une différence décisive entre les résultats qu'il atteint lorsqu'il s'abandonne au flot de ses sentiments religieux et ceux auxquels il parvient en suivant la voie de la raison. Le sentiment arrivé à son paroxysme fait de son objet une unité et un tout, un infini qui ne connaît plus de limites, mais la raison le conduit à un dualisme, Dieu et la matière. Comment Dieu peut-il demeurer pour nous l'être infini quand nous envisageons la matière ? De plus les besoins du cœur amènent Rousseau à déclarer toutes les représentations et tous les concepts insuffisants pour exprimer la divinité. Mais il découvre pourtant, dans sa philosophie de la nature, une explication des phénomènes singuliers et de la totalité par une volonté personnelle ; il y aurait donc là un concept qui devrait exprimer Dieu. L'archevêque de Paris, ou le théologien qui a écrit sa lettre pastorale, crut voir là une inconséquence. Rousseau ne se défend de cette inconséquence qu'en affirmant qu'il ne peut se représenter l'être divin que par une analogie. La question est de savoir si l'analogie n'est pas si lointaine qu'il ne reste qu'un mot. Le Vicaire Savoyard dit : « Dieu et mon âme n'ont pas la même nature... Je suppose les attributs divins sans les comprendre, et au fond cela est ne penser rien. » Et lorsque Julie passe de ses moments d'extase à l'ordinaire conception dualiste qui interpose des objets sensibles entre Dieu et l'homme, il lui semble subir une humiliation, passer à un « culte grossier ».

Cette inconséquence éclaire le point de vue religieux qu'a adopté Rousseau. Quoiqu'il regarde la religion

comme étant essentiellement une affaire de sentiment, il n'a pas complètement abandonné l'antique idée qu'elle doit non seulement exprimer notre évaluation pratique de l'existence, mais en donner aussi une interprétation théorique. Aussitôt que la religion entreprend de formuler son explication, elle se heurte inévitablement à la science et il est tout naturel que, pour éviter ce conflit, Rousseau soit revenu à l'animisme, la philosophie de l'homme primitif. — Il y a pourtant dans cette contradiction quelque chose qui est plus ou moins caractéristique de toute religion et qui contient l'aiguillon même du problème religieux. L'aspiration religieuse prend deux directions. Elle veut s'abandonner à un objet idéal, infini, et se reposer en lui, s'identifier à cet objet qui est tout dans tous. D'autre part elle cherche à avoir dans la lutte de la vie un modèle et un soutien qui soit déjà lui-même éprouvé par la lutte et qui ait une résistance à vaincre. En suivant la première tendance, la religion rend son objet infini, en suivant la seconde elle en fait une chose finie. Toute conception religieuse, peut-être même toute conception de la vie, renferme, sur ce point, une contradiction, un paradoxe.

Lorsque Rousseau considère la « religion naturelle », l'idée d'un Dieu personnel et d'une immortalité personnelle comme une expression immédiate du sentiment, il oublie que cette religion a aussi son histoire et ses traditions qui remontent à la philosophie grecque et se continuent à travers la Renaissance jusqu'au déisme anglais. Si Rousseau, si aisément, a rattaché ces idées à ses sentiments religieux, c'est évidemment qu'elles flottaient dans l'air et c'est pour la même raison qu'il

est toujours enclin à les prendre trop dogmatiquement. Il allait jusqu'à penser qu'elles exprimaient l'essence de toutes les religions supérieures et il déclare, dans sa lettre à l'archevêque de Paris, qu'une assemblée de chrétiens, de juifs et de mahométans tomberait d'accord pour reconnaître les vérités de la religion naturelle, pourvu qu'on ait d'abord expulsé de la conférence les théologiens appartenant à tous les partis.

Par sa distinction entre la religion naturelle et la positive, Rousseau, comme Voltaire, se trouve en opposition avec Diderot et d'Holbach qui les mettaient toutes deux dans le même sac. Pour Rousseau, la religion naturelle est une expression immédiate du sentiment, et surtout du besoin d'expansion et de dévouement. La religion positive au contraire pose des autorités et des livres entre Dieu et l'homme. Toute religion positive se fonde sur la révélation qui arrive à l'individu par la tradition et surtout par les livres. « Toujours des livres ! » s'écrie le Vicaire. Est-ce que Dieu demande que nous soyons si savants? Fermez tous les livres et vivez dans la nature ! L'Évangile est le plus grand des livres, mais ce n'est encore qu'un livre. De plus la religion positive abaisse, par son culte grossier, les sublimes relations de l'homme avec Dieu, relations appartenant au « culte du cœur ». Ses affirmations dogmatiques rendent l'homme présomptueux, batailleur. Enfin lorsqu'elle demande qu'on tienne la raison en captivité, elle se moque de Dieu qui nous l'a donnée ; elle tombe en même temps dans une contradiction puisque la révélation devait justement éclairer les obscurités de la religion naturelle ; au lieu de cela elle nous plonge dans

les mystères les plus effrayants. Un remède qui ne guérirait pas serait-il un remède ?

Cependant Rousseau ne méconnaît pas la valeur pratique des religions positives. Il pense que « le culte du cœur » peut y trouver place. Il acceptait l'Évangile auquel on ne pouvait rien comparer, affirmait-il. Il ne demandait que de pouvoir l'interpréter librement et il pensait que c'était une faculté que le protestantisme, conformément à ses principes, devait accorder. Sur quoi le protestantisme ferait-il reposer l'autorité, puisqu'il a lui-même rompu avec toute tradition ? La foi en la vérité du christianisme ne peut se fonder que sur sa sainteté, sa profondeur, sa beauté et son utilité. Rousseau expose longuement cette pensée dans les *Lettres de la Montagne*. Il y critique la foi au miracle plus fortement et d'une manière plus détaillée que dans la *Profession de foi du Vicaire Savoyard*. L'histoire des miracles ne peut être crue qu'en s'inclinant devant l'autorité de ceux qui les rapportent et cela est contraire à l'essence du protestantisme. C'est d'ailleurs une contradiction de prouver l'existence de Dieu par la régularité des lois de la nature et de supposer ensuite qu'il ait pu y avoir une rupture dans cette continuité. Il faudrait de plus, pour se convaincre qu'un miracle a eu lieu, connaître *toutes* les lois de la nature et pouvoir montrer qu'aucune n'explique ce qui est arrivé.

Rousseau croit au christianisme en dépit des miracles qu'il laisse subsister comme chose inexplicable. Pour satisfaire le besoin qu'il avait d'un culte du cœur en même temps que d'autres aspirations, il prit part à la sainte Cène à Neufchâtel ; de même il fait célébrer la

messe à son Vicaire dans des sentiments de grande piété, malgré toutes ses secrètes hérésies. Il pensait qu'il appartenait à l'État de décider le culte extérieur que l'on devait pratiquer dans un pays. Pourtant il aurait préféré décréter (comme on le voit dans la Lettre à Voltaire et dans le *Contrat social*) que les dogmes de la religion naturelle seraient la foi de tous les citoyens. Cette « religion civile » est une des idées les plus fâcheuses que l'on puisse avoir. D'autre part, dans le *Contrat social* et dans sa correspondance avec Usteri, il attaque fortement le christianisme, compris comme une religion de l'au-delà qui donne pour unique tâche à l'homme de sauver son âme en vue de l'autre vie; car ainsi il rompt tous les liens de famille, tous ceux qui attachent à la patrie et il paralyse l'énergie que l'État réclame du citoyen. Entendu de cette manière, le christianisme est l'ennemi de l'État. Ce sont les éléments humains du christianisme, l'idéale et sublime personnalité du Christ qui, d'après lui, subsisteront seuls dans l'avenir.

3. — Le problème pédagogique.

On découvre, dès le commencement du XVIIIe siècle, un vif intérêt pour l'enfance, qui se rattache au besoin de renouvellement qui travaillait les esprits et dont l'interprète fut surtout Jean-Jacques Rousseau. L'attention qu'il accorde aux enfants et à leur éducation marche de pair avec l'attention qu'il donne aux nouvelles possibilités, aux origines, à ce qui est primitif. On pourrait peut-être penser que celui qui prêchait le retour à « la

nature » ne devait pas attacher une grande importance à l'éducation. En effet l'éducation que prône Rousseau a surtout pour but de faire la place nette au développement personnel, immédiat et spontané, d'assurer à la nature ses droits en détruisant les obstacles extérieurs. L'éducation ne peut pas créer quelque chose de rien, mais elle peut assurer les meilleures conditions possibles à ce que renferme la nature de l'enfant. C'est pourquoi l'éducation est avant tout négative, surtout dans la première enfance. Le côté négatif, défensif de l'éducation en est, pour Rousseau, la partie essentielle, comme l'hygiène était à ses yeux la partie la plus importante de la médecine. Il a montré lui-même, dans la *Lettre à M. de Beaumont*, comment sa doctrine de la négativité de l'éducation se rattache à sa foi en la bonté de la nature. Il déduit entre autres de cette idée que la méchanceté qui est en l'homme ou les fautes qu'il commet sont produites par des influences extérieures dont l'éducation aurait dû empêcher l'action. Il traite de négative cette éducation qui s'efforce de perfectionner les organes de notre connaissance avant qu'ils ne nous apportent eux-mêmes la connaissance et qui prépare à l'exercice de la raison en exerçant les sens ; elle ne crée pas la vertu, mais elle prémunit contre les vices ; elle n'apprend pas la vérité, mais elle préserve de l'erreur. Elle rend l'enfant disposé à tout ce qui peut conduire à la vérité quand il sera en état de comprendre la vérité et à tout ce qui est bien quand il sera en état d'aimer le bien. On prévoit assez que l'*Émile* devait être réprouvé par l'Église. Elle se sentait atteinte dans son endroit le plus sensible, dans son influence sur la jeunesse. L'idée

de la bonté de la nature humaine lutte contre le dogme du péché originel et, pour autant que Rousseau admettait que l'éducation dût être dirigée par des hommes, ce ne devaient point être des prêtres. Dans sa lettre pastorale, l'archevêque de Paris relève ces différents points avec une vive irritation.

Ce que Rousseau préférerait encore, ce serait d'abandonner l'enfant à lui-même ou à l'*éducation de la nature* qui consiste dans la croissance successive des organes et des facultés et dans l'*éducation des choses* qui se fait par les expériences de l'enfant. Mais à cause des rapports compliqués et corrompus qui entourent l'enfant lorsqu'il entre dans l'état de culture, il a aussi besoin de l'éducation des hommes, d'une éducation qui, comme nous l'avons dit, soit d'ordre essentiellement négatif.

On aperçoit ici l'analogie entre les concepts essentiels de Rousseau, l'amour de soi, les relations, et ses problèmes. Dans le problème religieux, le sentiment religieux répondait au besoin d'expansion (amour de soi), et c'était des rapports extérieurs, artificiels, qui transformaient le sentiment religieux en dogmes et en culte. Dans le problème politique, la volonté générale est, comme nous le verrons en son lieu, mise en opposition avec les pouvoirs existant de fait, c'est-à-dire avec la volonté particulière du gouvernement, et avec la somme des volontés particulières (volonté de tous) qui s'opère dans l'assemblée. Dans le problème pédagogique enfin, c'est l'éducation de l'enfant par la nature seule qui vaut quelque chose, et il s'agit d'éloigner toutes les impressions et toutes les relations qui mettent obstacle à

l'éclosion naturelle des facultés. La grande foi de Rousseau dans le courant originel de la vie, la grande attention qu'il y donnait se montre partout. Nous pouvons creuser des canaux pour y faire couler ce puissant fleuve, mais il n'y a pas de spéculation, pas de cérémonial, pas de législation, pas d'instruction qui puissent faire que ces canaux deviennent des sources. Un proverbe finnois dit que les puits profonds ne tarissent pas. La vie religieuse intérieure, la vie du peuple, la vie de l'enfant étaient pour Rousseau des puits de ce genre. Il les croyait intarissables, mais il craignait qu'on en troublât l'eau.

Sa doctrine de l'éducation et sa critique sociale ont entre elles une concordance particulière. Il blâmait l'état social contemporain parce que la division du travail faisait de l'individu une fraction au lieu d'une totalité harmonieusement développée. Le but de l'éducation est justement de faire de l'homme une totalité, un homme qui puisse ainsi trouver sa place dans la société, la grande totalité. Ce que l'enfant doit apprendre avant tout, c'est à vivre, à *sentir la vie*. « Vivre, dit Rousseau (*Émile*, I), ce n'est pas respirer, c'est agir, c'est faire usage de nos organes, de nos sens, de nos facultés, de toutes les parties de nous-mêmes qui nous donnent le sentiment de notre existence. »

L'éducation négative n'est pas seulement nécessaire pour prévenir les obstacles au développement naturel, elle l'est aussi par le fait que nous ne connaissons pas la nature de l'enfant. Il faut donc demeurer longtemps en observation, en attente, pour que la nature arrive à s'affirmer. Les différences individuelles font qu'il nous

est très difficile de comprendre chaque enfant, et sont la raison pour laquelle la même éducation ne convient pas à tous. Il est donc nécessaire de laisser parler autant que possible les aspirations et les sentiments de l'enfant qui nous montreront la voie à suivre.

Les points de contact qu'il y a entre Rousseau et Locke, son prédécesseur immédiat dans le domaine pédagogique, apparaissent clairement ici. Rousseau suit, à beaucoup d'égards, les idées de Locke et ne s'en cache point. Locke avait déjà réclamé, dans *Some Thougts concerning Education* (1690), une éducation naturelle. Il s'élève contre ces prescriptions et ces règles générales qui, du dehors, sont imposées à l'enfant et lui sont appliquées à l'aide de récompenses et de châtiments. Il soutient, dans sa pédagogie, la même lutte qu'il soutient ailleurs contre l'autorité et le dogmatisme. Il veut que l'enfant ait toute liberté d'user de ses forces et de faire ce qui lui plaît lorsqu'aucun dommage ne s'ensuit. On abandonnera au temps le soin de corriger les fautes qui sont de l'enfance et non proprement celles de l'enfant et l'on formera le caractère insensiblement, en l'exerçant sans qu'il s'en aperçoive. Ce procédé, dit Locke (§ 6), a tant d'avantages qu'on est étonné qu'il ne soit pas employé plus souvent. Parmi ces avantages, il en apparaît surtout un : ce que nous demandons à l'enfant convient à sa nature et à ses dispositions, « car une bonne éducation doit y prendre garde aussi ». Il ne faut pas vouloir transformer le caractère naturel de l'enfant et lui en donner un autre. Pour cela il nous faut observer attentivement sa nature et découvrir, par tâtonnements successifs, le sens de ses dispositions ;

dans bien des cas, nous ne pouvons faire autre chose que de tirer le meilleur parti possible de ce que la nature a donné et de prévenir les fautes pour lesquelles il a une visible inclination. Ce dont Locke parle comme de quelque chose auquel il faut *aussi* prendre garde, c'est ce qui, chez Rousseau, sert de base, du premier jour au dernier, et ce que Locke pense *être bon* dans beaucoup de cas est, pour Rousseau, la seule chose raisonnable que l'on puisse pratiquer. Rousseau a creusé plus profondément, même si Locke lui a montré où il devait creuser. Cette idée d'éducation négative marque un tournant de la pédagogie quant aux principes dont elle s'inspire et Locke n'est ici que le plus important des précurseurs.

L'éducation négative est un art difficile à pratiquer ; il demande non seulement l'intelligence du caractère de l'enfant, mais aussi beaucoup de travail pour assurer les conditions qui la favorisent, travail qui du reste ne doit pas s'apercevoir. Le talent est de « tout faire en ne faisant rien ». Le maître doit être partout présent sans que cependant l'enfant remarque qu'il agit. L'enfant doit croire qu'il suit les impulsions de sa propre volonté quoique, en réalité, il ne fasse pas autre chose que ce que le maître veut qu'il fasse. L'enfant ne doit pas ouvrir la bouche sans que son gouverneur ne sache ce qu'il va dire, tant il le connaît bien et tant il doit prévoir avec exactitude. Il doit être complètement absorbé par l'enfant pour que celui-ci s'absorbe complètement dans les choses dont il s'occupe ; il ne faut pas qu'il se rende compte que le maître est toujours entre les choses et lui. Pour entreprendre une éducation, une grande

activité et une grande maîtrise de soi-même sont donc nécessaires. Il n'est pas étonnant que Rousseau ait conseillé à un jeune homme qui avait été enthousiasmé par la lecture de l'*Emile* de ne pas s'essayer à une pareille tâche. Le désir d'être naturel rend parfois la pédagogie de Rousseau extraordinairement artificielle. On est irrité par ce précepteur qui s'interpose sans cesse ; on est agacé par sa suffisance et par ses continuelles interventions qui ne sont pas toujours du genre négatif. Rousseau en arrive à manquer tout à fait de goût lorsqu'il laisse son précepteur diriger providentiellement les amours d'Émile, et surtout lorsque, après le mariage, il lui fait donner des conseils sur les choses les plus intimes. Mais il faut s'en tenir chez Rousseau au grand courant qui le porte vers la nature, dans tous les domaines et ne pas s'attacher au style rococo dont il pare les rives du fleuve. Il sacrifie sur les autels de son époque, si en avance qu'il soit sur son temps à beaucoup de points de vue.

Lorsque Rousseau regardait comme nécessaire qu'un maître se consacrât entièrement à l'éducation d'un seul enfant, c'était parce qu'il craignait que l'instruction de l'école ne détruisît son individualité naissante. Il regardait l'éducation publique, dans l'état actuel de la société, comme une chose impossible. Sa pédagogie est donc aristocratique, comme celles de Montaigne et de Locke qui n'ont pas eu l'idée d'une autre éducation que de celle d'un seul enfant. Les moyens d'éducation servant à développer l'individualité qu'offre la vie de famille, puis la vie avec les camarades manquent dans leurs systèmes. Le précepteur représente pour l'enfant toute la race et c'est à la fois une trop grande tâche et une trop grande

responsabilité pour un seul homme. Rousseau veut une éducation « sans préjugés » ; mais chacun a les siens et c'est une bonne expérience que fait l'enfant lorsqu'il se rend compte que tous les hommes n'ont pas les mêmes ; par là il devient indépendant.

Mais en réalité le précepteur d'Emile est seulement le cadre extérieur nécessaire à l'exposé des idées plutôt qu'un élément essentiel. La chose principale était pour lui de proclamer, comme nous l'avons déjà dit, l'évangile de l'enfance et d'empêcher que plus longtemps on ne la regardât uniquement comme une préparation.

Rousseau aimait l'enfant quoique, en un certain sens, ce fût un malheureux amour. Il avait abandonné ses propres enfants et n'avait pas réussi à élever ceux qu'on lui avait confiés ; mais son amour pour eux, l'intelligence de leur caractère n'en devinrent plus tard que plus vifs chez lui. Il a très bien compris l'enfant et il a donné une bonne contribution à sa psychologie. Ainsi il a fait ressortir le grand rôle que le besoin de mouvement joue dans son développement. Par ses mouvements sans but, il fait des expériences qu'il ne ferait pas sans cela ; il acquiert par cette activité une instruction qui se grave en lui plus clairement et plus profondément que celle que les discours des hommes pourraient lui communiquer. Et il y trouve encore l'avantage que son corps se développe en même temps que son âme. « Comme il est sans cesse en mouvement, il est forcé d'observer beaucoup de choses, de connaître beaucoup d'effets ; il acquiert de bonne heure une grande expérience : il prend ses leçons de la nature et non pas des hommes ; il s'instruit d'autant mieux qu'il ne voit nulle part l'intention de

l'instruire. Ainsi son corps et son esprit s'exercent à la fois. Agissant toujours d'après sa pensée, et non d'après celle d'un autre, il unit continuellement deux opérations ; plus il se sent fort et robuste, plus il devient sensé et judicieux. » On apprend aux enfants beaucoup de choses qu'ils apprendraient mieux eux-mêmes. L'enfant se met à marcher tout seul et si l'on intervient dans cet apprentissage, on est cause qu'il marche mal toute sa vie. L'activité s'annonce quand le temps est venu. Les mouvements spontanés ont aussi, comme Rousseau le montre, de l'importance pour le développement des divers sens, surtout pour ceux de la vue et du toucher. « Il faut longtemps avoir comparé la vue au toucher pour accoutumer le premier de ces deux sens à nous faire un rapport fidèle des figures et des distances : sans le toucher, sans le mouvement progressif, les yeux du monde les plus perçants ne sauraient nous donner aucune idée de l'étendue... Ce n'est qu'à force de marcher, de palper, de nombrer, de mesurer les dimensions, qu'on apprend à les estimer. » Cette conception de l'espace qui s'étend au delà de ce que peut constater la psychologie[1], est inspirée par Condillac, l'ami de Rousseau (*Traité des sensations*, III : *Comment le toucher apprend aux autres sens à juger des objets extérieurs*), dont il s'écarta d'ailleurs à un si haut degré dans sa psychologie. Par l'importance qu'il accorde aux mouvements spontanés, il a devancé des théories professées surtout par Alexandre Bain et Wilhelm Preyer. Pour Rousseau, le be-

1. Voir mon *Essai d'une Psychologie fondée sur l'expérience*. V. p. 6-10.

soin de mouvement chez l'enfant contient l'explication de beaucoup de choses qu'on lui reproche comme de ne pouvoir demeurer tranquille, de gâter et de casser les objets. Le plaisir qu'il éprouve à détruire vient du besoin d'user de ses forces et de la joie de voir les effets de son activité; comme il est plus difficile et plus long de construire que de détruire, il est tout naturel que le besoin d'activité se satisfasse par la destruction. Pourtant Rousseau n'est pas un admirateur aveugle de l'enfant. Il est très sceptique à l'égard de son intelligence. Il pense que l'enfant jasant beaucoup sous l'effet du besoin de mouvement des muscles de la voix, il n'est pas étonnant qu'il fasse des remarques frappantes. De plus, l'entendement de l'enfant est tout autre que celui de l'adulte; la pointe, pour lui, n'est pas du tout là où l'homme la découvre. Rousseau raconte à ce propos une charmante histoire, celle d'un petit garçon qui excitait l'admiration de son maître et de ses parents en rapportant, avec les marques du plus grand intérêt, comment Alexandre le Grand vida la coupe que son médecin lui tendait, après avoir été informé que ce médecin voulait l'empoisonner; on comprit dans la suite que ce que l'enfant admirait, c'était l'intrépidité avec laquelle Alexandre buvait le remède amer, le jeune narrateur éprouvant une extrême répugnance pour les remèdes, mais ne sachant pas du tout ce que c'était que du poison.

Les conseils de Rousseau pour les soins à donner à la première enfance sont empruntés souvent à l'ouvrage d'un médecin nommé Desessartz qui avait paru peu de temps auparavant. Mais si un grand nombre des prescriptions qu'il donnait n'étaient pas nouvelles, elles furent

écoutées et suivies à cause de la manière vivante dont il les avait présentées et parce qu'il les avait reliées les unes aux autres de même qu'il les avait rattachées à son évangile de la nature. Il mit à la mode l'allaitement maternel. Il réclama pour l'enfant le droit de remuer ses membres librement et condamna la contrainte et le fouet. Il prévint contre le danger de laisser l'enfant parler de trop bonne heure, de peur qu'il n'emploie plus de mots qu'il n'a de pensées. On doit, en tout, attendre le moment où le besoin et l'intérêt s'éveillent pour que l'enfant parle, marche, enfin agisse. Si cela ne se fait pas avec plaisir et si le sentiment n'est point là, le résultat est misérable. L'enfant n'apprendra pas à lire ni à écrire avant qu'il n'en ait envie. Il faut avant tout que l'enfant entre en contact immédiat avec les choses mêmes. La réalité, la réalité, s'écrie Rousseau, pas de livres et pas de sermons. Laissez aussi la réflexion, qui suppose un surcroît de force inemployée par la santé et la croissance, se développer graduellement et ne l'éveillez pas avant que le temps ne soit venu! Ne donnez pas à l'enfant des instruments finis, mais enseignez-lui à fabriquer les instruments dont il a besoin. Faites qu'il soit aussi actif que possible, entre autres dans l'étude de chacune des sciences qu'on veut lui faire connaître.

Mais Rousseau ne voulait ni gâter ni amollir l'enfant. La nature elle-même agit par la douleur. Laissez l'enfant pleurer quand vous savez que ses larmes ne sont point causées par un mal qu'on peut soulager. Accoutumez-le à supporter le froid et à coucher sur des matelas durs. Il ne devient libre qu'en s'endurcissant ; plus on est attentif à l'épargner et à le choyer, plus il

devient dépendant. La liberté est le plus grand des biens et pour que l'enfance devienne une époque de la vie indépendante, les forces doivent arriver à leur plein développement. Il faut amener l'existence de l'enfant à la pleine maturité qui convient à cette période.

Rousseau veut prolonger l'enfance autant que possible. Il préfère que l'on perde du temps à ce qu'on hâte le développement. Ce qu'il craint surtout, c'est que l'imagination soit éveillée de trop bonne heure et qu'à son tour elle ne fasse naître les sentiments et les passions qui conviennent à un autre âge. C'était là une application spéciale de sa théorie de la culture : l'imagination avait mis fin à la spontanéité et à l'harmonie de « l'état de nature » en présentant de nouvelles perspectives. C'était aussi le résultat de sa propre expérience, si durement achetée, car justement son imagination et sa sentimentalité avaient été mises en mouvement de bonne heure. Pour éviter les dangers qui pouvaient découler de ce développement hâtif, il pensait trancher la difficulté en repoussant leur éveil jusqu'à l'âge de transition. Il voulait gagner du temps et ne permettre à l'imagination et au sentiment de s'épanouir que lorsque le jeune homme serait en état de juger clairement et sainement de ce qui l'entourait. — C'est un des points les plus douteux de la doctrine de Rousseau au sujet de l'éducation et c'est aussi une idée dans laquelle il est en contradiction avec lui-même, puisqu'ailleurs il affirme avec une si grande force l'indépendance et l'importance du sentiment. L'éducation négative doit seulement assurer au sentiment et à l'imagination le développement qui convient au degré de maturité de l'enfant ; mais Rousseau

veut les priver de toute nourriture. Ici la réaction contre son propre passé et l'exagération de ses doctrines l'ont mené trop loin.

Ce que Rousseau redoute le plus dans l'éveil prématuré de l'imagination, c'est que l'instinct sexuel naisse aussi de trop bonne heure; il pense que c'est généralement le cas dans les sociétés civilisées. Et il y a encore une autre difficulté; si même l'instinct s'éveille à l'époque convenable, les conditions sociales ne permettent pas qu'on se marie d'aussi bonne heure. Il y a donc un double désaccord entre la civilisation et la nature. La question est alors de savoir comment, au point de vue pédagogique, on envisagera ce problème difficile. La nature ne se dompte pas, mais les tendances naturelles peuvent être détournées et employées dans un autre sens que celui où l'instinct les dirige. Lorsque, d'après Rousseau, le temps est venu où la vie du sentiment peut et doit atteindre son épanouissement entier, on dirigera la sensibilité naissante vers les autres hommes; ce sera la pitié, la douceur, la générosité. La jeunesse est, ce que n'est pas l'enfance, le moment où doivent exister ces sentiments. Au lieu de laisser l'instinct sexuel aller vers son but, on inclinera les mouvements de l'âme qui se manifesteront vers les joies et les peines des hommes et on apprendra aux jeunes gens à s'oublier pour les autres. Rousseau, comprenant la pitié comme une surabondance et un prolongement de l'amour de soi, voit aussi dans l'instinct sexuel, lorsqu'il naît, un élément important de cette évolution. Rousseau prétend ici atteindre deux choses; il veut favoriser l'éclosion des sentiments d'humanité et il veut l'harmo-

nisation de l'instinct sexuel. Le sentiment religieux peut aussi apparaître alors; c'est à ce moment de la jeunesse d'Émile qu'est intercalée la *Profession de foi du Vicaire Savoyard.* Le sentiment religieux peut se nourrir de l'émotion qui, à cette époque de transition, envahit l'âme et peut aussi lui servir de contre-poids. Mais Rousseau n'entend pas seulement, de cette manière, ennoblir l'instinct sexuel. Il veut transformer cet aveugle appétit en noble sentiment, en amour effectif; l'admiration et l'enthousiasme en font partie. Le jeune homme se formera un idéal d'un être appartenant à l'autre sexe. Il aura « un trône en son cœur » qui concentrera ses pensées et son admiration de façon à ce que la sensualité et l'imagination ne tombent pas sous l'empire des impulsions animales. Nous nous moquons des chevaliers errants, dit Rousseau; cependant ils savaient ce qu'était l'amour, tandis que nous ne connaissons que le libertinage.

Lorsqu'ainsi nulle impulsion n'agit avant que la nature elle-même ne s'annonce, ou, en d'autres mots, lorsqu'on a pris soin que les conditions extérieures et les intérieures se répondent, il n'y a point de danger pour que le jeune homme, lorsqu'est passée l'enfance, prenne sa revanche de la contrainte où il a été tenu si longtemps. La jeunesse ne sera pas une réaction contre l'enfance. L'éducation naturelle qui fait de l'enfance une période de la vie indépendante, ayant son but en elle-même, en fait aussi la meilleure préparation au temps qui suivra. La connexion de toutes les parties de la vie est assurée de la façon la plus sûre quand on laisse chaque période jouir de son plein droit.

Rousseau a dépeint un idéal très élevé, mais c'est un idéal vers lequel tendent toutes les espérances de progrès et c'est une norme qui consciemment ou inconsciemment est appliquée toutes les fois que l'on veut opérer des réformes dans le domaine social ou pédagogique. Par sa lutte en faveur de la nature qui est en même temps un combat pour la liberté, il a changé les habitudes régnantes. Ce ne seront plus ceux qui veulent assurer le plein épanouissement des forces dont on exigera qu'ils prouvent le droit qu'ils ont de le faire, mais on le demandera au contraire à ceux qui veulent y apporter des obstacles. Il a, comme il l'a dit lui-même, donné plus qu'une pédagogie, il a donné les bases d'une doctrine de la personnalité. Il a revendiqué contre les empiètements de l'orthodoxie et de la philosophie des lumières, contre leur ingérence, le droit d'assurer les conditions de la vie de la personnalité. Cela même lui assure, dans l'histoire de l'esprit français au XVIIIe siècle, une place semblable à celle que Lessing a prise dans l'évolution de l'esprit allemand à la même époque. Mais l'influence de Rousseau a été autrement vaste et profonde que celle de Lessing.

Nous ne pouvons quitter la pédagogie de Rousseau sans faire remarquer deux idées essentielles qui diminuent son importance historique.

La nature de la femme, son tempérament et son caractère, sont, d'après Rousseau, absolument différents de ceux de l'homme. Il faut donc que son éducation en soit aussi absolument différente. Mais là Rousseau pense qu'il peut s'exprimer rapidement; tandis qu'il lui faut quatre livres pour exposer l'éducation mascu-

line, il ne lui en faut qu'un (*Émile*, V) pour expliquer ce que doit être l'éducation féminine, et il s'y trouve encore l'histoire des amours et du mariage d'Émile. L'éducation de la femme est déterminée par la tâche que lui assigne la nature, celle d'être épouse et mère. Les vertus pour elle les plus importantes sont la douceur et la docilité. Elle ne possède pas de capacités telles qu'on ait besoin de lui donner une formation intellectuelle et religieuse indépendante dont elle n'aurait que faire. La raison de la femme est pratique : la femme peut trouver les moyens permettant d'atteindre un but, mais elle ne peut elle-même découvrir ce but. Elle a « l'esprit des détails », tandis que c'est l'affaire de l'homme de remonter aux principes. La foi de la femme est une foi d'autorité. Comme jeune fille, elle a la religion de sa mère, comme femme, la religion de son mari. Néanmoins Rousseau attribue à la femme un talent naturel pour gouverner l'homme et il ne voit pas là de contradiction. « Il y a bien de la différence entre s'arroger le droit de commander, et gouverner celui qui commande. L'empire de la femme est un empire de douceur, d'adresse et de complaisance; ses ordres sont des caresses, ses menaces sont des pleurs. Elle doit régner dans la maison comme un ministre dans l'État, en se faisant commander ce qu'elle veut faire. » Rousseau n'a pas détruit, par cette explication, la contradiction dans laquelle il est tombé; car la grande influence pratique qu'il attribue à la femme est très redoutable si elle n'a pas un développement intellectuel personnel qui lui permette de connaître par elle-même le « but » aussi bien que les « moyens »,

les « principes » aussi bien que les « détails »[1]. Et si Rousseau eût suivi, pour la femme, les mêmes procédés qu'il veut que l'on suive pour l'enfant, en particulier s'il avait voulu que l'on apprît à bien connaître la nature de l'être dont on entreprend l'éducation avant de formuler les règles qui doivent y présider, il eût trouvé qu'il y avait aussi en elle des facultés et des aspirations qui réclamaient leur développement. Dans sa manière de comprendre la femme, qu'avec vérité on a traitée d'« orientale », il se conforme aux conditions sociales de son temps, au lieu d'en appeler à la nature. Il est de plus inspiré par son antipathie contre la femme bel esprit : « Une femme bel esprit est le fléau de son mari, de ses enfants, de ses amis, de ses valets, de tout le monde ». Cent ans après la publication de l'*Émile*, Stuart Mill appliqua la pensée essentielle de Rousseau au sujet de la priorité de la nature sur la culture à la position de la femme au point de vue intellectuel et social.

L'autre point de vue borné que révèle la pédagogie de Rousseau est contenu dans cette phrase : « Le pauvre n'a pas besoin d'éducation ; celle de son état est forcé ; il ne saurait en avoir d'autre. » (*Émile,* I). Pour cette raison, Rousseau suppose que son *Émile* appartient à une famille riche et indépendante. C'est un trait aristocratique chez celui qu'on a si souvent appelé le prophète de la démocratie. Sur ce point, Pestalozzi a continué l'œuvre de Rousseau lorsque, ému par la pitié que lui inspirait la misère morale des masses, il appli-

1. Voir ma *Morale*, XIX, 3-5.

qua ses principes à l'éducation populaire. C'est surtout par Pestalozzi et Basedow que les idées pédagogiques de Rousseau ont pénétré dans l'éducation qui a prévalu au XIXe siècle.

4. — Le problème politique et social.

Pour le Rousseau du *Discours sur l'Inégalité*, la servitude politique et les souffrances sociales qui régnaient avaient leur cause dans l'abandon de l'état de nature. A cette époque Rousseau atteint le point culminant de son pessimisme. Dans ses ouvrages postérieurs, il envisage le problème d'une façon plus positive. Il suit, comme nous l'avons vu, la voie des abstractions, mais avec une extrême prudence lorsqu'il s'agit de ce qui est historique. Il regarde l'état de nature et le contrat originel comme des normes pouvant faire connaître si l'évolution est saine plutôt qu'il ne les regarde comme des faits historiques. Cependant il se priva, en prenant ces idées comme base, de la possibilité de regarder les choses avec sang-froid. S'il les employa, cela vient pour une part de ce que, depuis le moyen âge, on s'en était servi dans ce qu'on a appelé le droit naturel, pour une part de ce qu'elles semblaient rendre possible la clarté et la transparence auxquelles, avec son temps, il attachait tant de prix, pour une autre part enfin de ce que l'abstraction entraînait avec elle une idéalité qui faisait mieux ressortir les défauts de l'état politique et social existant. Il les utilisa surtout pour rendre plus significative l'opposition entre la nature et la société. Vu de ce côté, le *Contrat social* est une œuvre révolutionnaire.

Mais Rousseau est aussi révolutionnaire dans ses principes et dans son idéal qu'il est circonspect dans leur application aux cas particuliers, d'après cette maxime que la forme de société et la culture doivent toujours répondre aux circonstances. Turgot, le seul homme d'État français qui ait sérieusement cherché, avant la Révolution, à opérer des réformes dans l'esprit des nouvelles doctrines, professait une grande admiration pour le *Contrat social* ; il y goûtait surtout la doctrine de la souveraineté inaliénable du peuple. Mais il pensait que Rousseau n'était pas allé assez loin quoiqu'il eût pris, selon lui, la seule voie qui pût amener les hommes à une plus parfaite égalité, à la justice et au bonheur.

Il ne faut pas penser que « le Contrat social » ait été conclu avec une pleine conscience, du moins il ne l'a pas été par ceux qui devinrent des citoyens après que l'on ait posé les bases de l'État. Celui qui demeure dans le territoire accepte tacitement ses lois (le consentement est dans la résidence) et de même le gouvernement peut, lorsqu'il n'est fait aucune objection de la part de la nation contre tel ou tel projet, regarder ce silence général comme un consentement (*Contrat social*, II, 1 ; IV, 2). Mais néanmoins l'idée d'un accord passé par les individus isolés, dans l'état de nature, est une idée trop artificielle. Et cela, d'autant plus que Rousseau accorde une grande importance à l'unité de la volonté générale du peuple. Les volontés particulières doivent se fondre en une *volonté générale*, différente de *la volonté de tous*. Mais comment cette volonté générale prend-elle naissance ? L'idée de contrat ne donne pas de réponse à cette question. Il y a quelque chose de mystique dans

cette volonté générale qui doit exprimer les aspirations les plus intimes de tout le peuple, qui est dirigée dans le sens des intérêts communs, vers ce qui peut assurer le bien du peuple dans sa totalité et dans ses membres à travers les générations qui passent. Elle répond à ce qu'est l'amour de soi pour l'individu. Elle est souveraine. L'individu n'est pas esclave parce qu'il en dépend, puisque sa propre volonté et son intérêt y sont englobés. Par le fait qu'il y participe, chacun est « membre du souverain », tandis que par son obéissance à ce qu'elle exige, il est sujet. En dépit de tout ce qu'il y a là de mystique, c'est pourtant le grand mérite de Rousseau d'être remonté aux sources de la vie des nations, au besoin de conservation commune, en un temps où la vie politique était figée dans des formes extérieures et vieillies. Par là, il fit comprendre à son temps que quelque ruine que l'on causât par le conservatisme inébranlable, ou par la critique sceptique, on ne pouvait ni ne devait toucher à la vie intime d'une nation.

De même que ceux qui avaient professé avant lui le droit naturel, surtout Bodin et Althusius, il faisait une distinction entre la forme de l'État et la forme de gouvernement. Il n'y a qu'une forme pour l'État puisque la souveraineté est et qu'elle doit toujours être dans la nation qui ne meurt jamais, tandis que les formes du gouvernement peuvent changer. Le fait que tel ou tel détienne le pouvoir dépend du caractère du peuple, du degré de développement où il se trouve et des relations extérieures. Les grands législateurs comme Lycurgue et Mahomet étaient des hommes qui, avec la prescience

du génie, avaient compris quelles étaient les institutions qui devaient le mieux conserver et développer leur nation ; ils étaient les organes de la volonté populaire. On pourrait croire que Rousseau considérait la démocratie comme la meilleure forme de gouvernement. Bien au contraire il la regardait comme une chose impossible puisque toute une nation ne peut être assemblée sans interruption. Une aristocratie, pense-t-il, est la meilleure forme de gouvernement, mais il n'entend pas par là une aristocratie où la souveraineté est dans les mains du petit nombre. Le pouvoir doit toujours s'assurer de son accord avec la volonté générale, dont il doit être l'instrument, au moyen d'assemblées qui réunissent tous les citoyens. On ne peut connaître le sens de la volonté générale qu'après avoir compté les voix dans une assemblée. Le peuple, en sa qualité de souverain, se donne alors des lois auxquelles il obéira en sa qualité de sujet. Mais l'assemblée ne doit pas usurper l'exercice du pouvoir qui doit toujours rester dans les mains de quelques-uns.

Pour qu'il n'y ait pas désaccord entre le souverain et le pouvoir, il ne faut pas que l'État soit trop grand. C'est un des traits les plus caractéristiques de la doctrine politique de Rousseau ; il y revient souvent. Il y a, d'après lui, un rapport inverse entre la liberté qui règne dans un État et sa grandeur. Plus l'État est grand, plus fort doit être le gouvernement qui a besoin d'entretenir toutes les parties unies, et plus il lui est facile alors d'abuser de sa force. Dans un petit État, l'unité est maintenue par l'action spontanée des mœurs ; le pouvoir central et les lois n'ont pas le même rôle que

dans une grande nation (Voir le *Contrat social,* surtout III, 1). Mais non seulement la liberté est plus grande dans un petit État, mais le sentiment national est plus fort, et il est la source de plus grandes vertus. La volonté générale, qui soutient la nation à travers les siècles, anime directement le sentiment national (*Économie politique*) ; en général, la compassion, l'amour des hommes s'épanouissent mieux dans une société peu nombreuse. La famille est semblable à une petite patrie, c'est la seule société naturelle et la plus ancienne des sociétés. (*Contrat social,* I, 2. — *Emile,* V.) C'est un sentiment commun et vivant qui rend une société forte, c'est pourquoi les petits États sont comparativement plus forts que grands. Dans le mémoire sur la *Constitution de Pologne*, Rousseau assure donc que le problème est de donner à la constitution d'un grand royaume la solidité et la force qu'a si facilement la constitution d'une petite République ; il trouve que la grandeur et que l'étendue d'un État sont la source de tous les malheurs pour les hommes. La Pologne serait plus forte en étant moins grande,... et peut-être que ses voisins lui rendraient le service de l'amoindrir. « Ce serait sans doute un grand mal pour les parties démembrées, mais ce serait un grand bien pour le corps de la nation (*Gouvernement de Pologne,* chapitre 5).

En formulant ses théories politiques, Rousseau pense toujours aux petits États. Sparte, la Rome primitive et Genève sont ses modèles. Le peuple y peut contrôler la conduite du gouvernement et la représentation n'est pas nécessaire. La représentation est aux yeux de Rousseau un non-sens : la souveraineté ne peut pas plus être

représentée qu'elle ne peut être dépendante. En fait, le peuple abdique quand il s'est choisi des représentants et le peuple anglais n'est libre que pendant l'élection. En tout cas, on doit les changer souvent et surtout les assujettir par des instructions déterminées. Le seul expédient que Rousseau ait trouvé pour unir la liberté à la grandeur, sans que l'État ait besoin, comme il le préférait, d'être limité à une ville, c'est la confédération ou union de plusieurs petits États. Il donne cette idée dans les *Considérations sur le gouvernement de Pologne* et il est arrivé à cette pensée en se demandant comment les petits États, auxquels il attachait tant de prix, pouvaient subsister à côté des grands. Il avait confié un manuscrit dans lequel il développait cette théorie à un ami qui, plus tard, au début de la Révolution, songea à le publier, mais craignit que ce ne fût un danger pour sa patrie[1]. L'idée devait trouver son application dans la confédération américaine. Le problème que non seulement Rousseau, mais aussi Turgot et le grand Frédéric doutaient que l'on pût résoudre, a été résolu par Hamilton[2].

Non seulement Rousseau pense surtout à de petits États ; il pense aussi à des États où n'existe pas la division du travail, ni la richesse et le luxe qui entraînent la division du travail. Il trouve que l'existence la plus

1. Beaudoin : *La Vie et les œuvres de J.-J. Rousseau*, II, p. 33 et suiv. Montesquieu avait déjà (*Esprit des lois*, IX, 1-3) parlé d'une alliance entre les petites républiques comme nécessaire à leur durée.

2. *Vie de Turgot* par Condorcet. London, 1786, p. 267 et suiv. — John Fiske : *The critical Period of American History*, London, 1888, p. 58. Alexander Hamilton : *The Federalist*. n° IX, (1787).

heureuse est celle qui est entre la paresse de l'état de nature et l'activité sans repos de la civilisation moderne. Il regardait ce genre de vie dont il voyait encore des exemples dans sa patrie comme ayant appartenu à la jeunesse de l'humanité. Dans le *Discours sur l'Inégalité,* il transporte cet heureux temps à un stade antérieur à celui qu'il dépeint comme l'état de la Suisse dans sa lettre au Maréchal de Luxembourg du 20 janvier 1763. Ce qu'il craignait surtout, c'était que la culture excessive des grandes villes n'atteignît les petites et que les villes ne continuassent à croître par suite de l'émigration des paysans. Dans ses grandes œuvres, les relations de la campagne et des cités tiennent une large place. Il est très préoccupé de l'afflux des paysans dans les villes, car « c'est le peuple de la campagne qui fait la nation. » (*Émile,* V). Il conseille aux Corses d'avoir aussi peu de grandes villes que possible et surtout pas de capitale. La culture de la terre et les métiers manuels devront être les professions les plus importantes ; il regarde défavorablement la grande industrie et le commerce. L'État devra plutôt chercher à limiter ses besoins qu'à augmenter ses revenus, et la division du travail sera réduite autant que possible, car elle crée la servitude. Sur ce point Rousseau se trouve être de l'opinion contraire à celle que professaient un certain nombre de philosophes et d'économistes contemporains, Condillac, La Mettrie, Helvétius, Hume, Adam Smith qui, chacun à sa manière, veulent que les besoins se multiplient parce que leur nombre grandissant augmente l'activité.

On a souvent regardé Rousseau comme un précur-

seur du socialisme moderne. Ce qui justifie cette idée, c'est la façon dont il a traité le problème de la culture. Il a parlé pour le grand nombre contre le petit nombre et il a montré les sombres côtés de la division du travail si aveuglément admirée par les économistes. Le premier il a fait voir qu'il y avait une question sociale. Mais ce n'est pas parce qu'il veut supprimer la propriété privée comme moyen de production qu'il est socialiste. Une phrase du *Discours sur l'Inégalité*, dans lequel on a découvert ses opinions socialistes, en réalité a le sens opposé. « Le premier, lit-on, qui ayant enclos un terrain s'avisa de dire *Ceci est à moi*, et trouva des gens assez simples pour le croire, fut le vrai fondateur de la société civile. Que de crimes, de guerres, de meurtres, que de misères et d'horreurs n'eût point épargnés au genre humain celui qui, arrachant les pieux et comblant le fossé, eût crié à ses semblables : Gardez-vous d'écouter cet imposteur ; vous êtes perdus si vous oubliez que les fruits sont à tous, et que la terre n'est à personne ! » Cette réflexion montre justement que Rousseau ne pouvait s'imaginer une société sans la propriété. L'idéal était pour lui une société de propriétaires aisés, ayant une situation égale, puis d'artisans. Ce sont là les classes moyennes dont il est le prophète et la question sociale n'a pas encore pris le caractère déterminé d'une question ouvrière qu'elle aura au XIXe siècle. Il prépare pourtant la question en faisant ressortir la division de la personnalité et la dépendance que la division du travail entraîne avec elle. Et il insiste fortement sur le devoir qu'a l'État de diminuer autant que possible les inégalités, ce qui peut,

d'après lui, se réaliser par une juste répartition des impôts (*Contrat Social*, II, 11. — *Économie politique*).

Rousseau a été considéré comme un des inspirateurs de la Révolution française. Mais nous avons déjà montré, quand nous avons étudié le *Contrat social*, que rien n'était plus contraire à l'esprit de Rousseau que la pensée de ceux qui, en 1793, ont cru pouvoir tirer de son livre une constitution. Il avait un trop juste sens de la réalité et de la nature pour penser que pareille chose fût possible. Il était encore moins dans les idées de Rousseau de mettre de côté la constitution, comme on le fit alors, et de laisser tout l'exercice du pouvoir à un Comité de Salut public. Ici le pouvoir exécutif prenait la place du pouvoir souverain et Rousseau y eût trouvé un exemple du danger qu'offre le pouvoir représentatif. Pour ce qui est de la Terreur, il n'est pas besoin de démontrer que Rousseau n'en est nullement responsable, quoiqu'on en ait pu dire. S'il avait vécu à cette époque, il eût certainement été parmi les victimes. Il a déclaré lui-même, dans l'*Economie politique*, que c'était le signe qu'un gouvernement était pernicieux lorsqu'il substituait « le cri de la terreur à la voix du devoir » parmi les sujets.

Par contre la doctrine de Rousseau sur la souveraineté populaire, sur l'instinct de conservation d'une nation qui continue à vivre tandis que les gouvernements et les systèmes changent, a ouvert la voie à ce que la Révolution a produit de meilleur, la foi en l'avenir du peuple et la foi en son droit. Pour autant que la Révolution a été une grande explosion de patriotisme, l'expression de l'espoir qu'un effort général pouvait

diminuer les maux de la société, Rousseau peut être regardé comme son auteur. Il a éveillé l'orgueil d'être citoyen, a fait de ce mot un titre d'honneur et a provoqué une renaissance du sentiment national. Quoiqu'il se fût délivré de toutes les relations sociales, il a été l'avocat de la patrie et de la famille ; rien ne lui était plus étranger qu'un cosmopolitisme abstrait quoiqu'il ait été repoussé par la plupart des pays où il avait cherché asile. Lorsque le peuple français s'enthousiasmait aux cris de : Allons, *enfants de la patrie !* Aux armes, *citoyens !* c'était le rêveur des Charmettes et de Montmorency qui avait inspiré ces transports et ces paroles. La nouvelle vie politique et nationale que fonda la Révolution a pour précurseur ce fugitif et ce méditatif qui fit naître tant de doutes sur le droit que la société et la civilisation ont d'exister.

Nous voyons donc que là même où Rousseau s'est arrêté, il y avait dans ses idées une puissance qui l'a dépassé. Le puits profond qu'il a creusé était plus abondant qu'il n'avait lui-même pensé.

TABLE DES MATIÈRES

EVREUX, IMPRIMERIE CH. HÉRISSEY, PAUL HÉRISSEY, SUCCr

Höffding, Harald
Jean-Jacques Rousseau et
sa philosophie